

دار الفكر

الحركات
السرية
في الإسلام
رؤية عصرية

د. محمود إسماعيل



0197112

UNIVERSITY OF ALEXANDRIA

Bibliotheca Alexandrina

الحركات السرية

في الإسلام

رؤية عصرية

د. محمود إسماعيل

مقدمة

حفزنى لاعداد هذه الدراسة
العمل الفدائى البطولى الذى قام
به نخبة من رجال منظمة أيلول
الأسود ابان دورة ميونيخ الاوليمبية
فى العام الماضى . ذلك ان الامبريالية
العالمية والصهيونية تضافرتا على
ابرار هذا الحادث على انه عمل
ارهابى فوضوى ، وانساق الراى
العام العالمى وراء تلك الدعايات
المفرضة لتثويته النضال المشروع
لشعب فلسطين متناسيا الوافع
الحقيقية التى ترغب المناضلين فى
الظروف العصية على أن يمارسوا
نشاطهم بصورة سرية ، قد تبذروا
ارهابية فى تقدير القوى التى
استهدفها النضال . لكن مشروعية
العمل السرى النضالى تبقى قائمة

ما وجدت الأسباب التي تدفع
بالحركات الوطنية الى أن تنحروا في
نضالها هذا النحو ، وما وجد الهدف
النبيل الذي يسعى المناضلون
لتحقيقه .

وقد حاولت أن ألتمس في التاريخ
الاسلامى نماذج وصورا للعمل
السياسى السرى الذى أخذت به
قوى المعارضة في الاسلام لمواجهة
تسلط الحكومات الشيوقراطية
— أموية وعباسية — التى عدلت
عن الحق وحادت عن جادة الشريعة،

واستهدفت تبرير مشروعية هذا
الاسلوب النضالى على أساس نبيل
الغاية وسرمو الهدف من ناحية ،
وضراوة القوى المتسلطة في قمع
الثورات الجماهيرية المطالبة بعدالة
الاسلام من ناحية أخرى .

ولم يكن اثبات تلك الحقيقة
بالأمر الهين ، فكتابات السلف في
الغالب الأعم تتواتر على تبرير
النظام الملكى الهرقلى الأموى
والحكومة الكرورية العباسية ، وتجاهل

بلا هوادة على كافة الحركات
والثورات الاجتماعية المعارضة ،
وتصورها سياسيا على انها
«تطاول» و «تمرد» و «فتنة» ضد
«أولى الامر» ، واجتماعيا على انها
هبات «العوام» و «الاسافل» كما
انها «مروق» ، و «كفر» و «زندقة»
من الناحية الدينية ، وتقليد ومحاكاة
للفكر الوثني في جوانبها الايديولوجية .
لذلك فالصورة الراسخة في اذهاننا
عن قوى المعارضة - كالخروج
والشيعة - حزبي اليسار -
والمعتزلة والمرجئة - حزبي الوسط ،
ان صح اقتباس من الملحقات العبري (١)
- صورة شوهاء زائفة تمثل وجهة
نظر «اليمن» او هي التاريخ
الرسمي «الذي وضعته المؤرخة
للملوك» على حد قول ابن عربي .

(١) عن فلسفة التصنيف الى يمين ويسار في
التاريخ الاسلامي . راجع ، احمد عباس صالح ،
اليمن واليسار في الاسلام ص ٥ وما بعدها .

أما وجهة النظر المقابلة فلم يقدر
 لنا الوقوف عليها ، إذ أحرقت وأبيدت
 معظم كتب المعارضة على يد
 خصومهم ، ومابقى منها (المستور)
 من الصعب الاطلاع عليه ، والقليل
 الذى بين أيدينا زاحر بالأساطير
 والخرافات والخوارق الأمر الذى
 يقلل من أهميته العلمية . ومما يزيد
 المشكلة تعقيدا أن من طبيعة العمل
 السرى الكتمان والتخفى مما يتيح
 الفرصة للقوى المضادة للتشكيك فى
 عتائده ونظم وأشخاص التأمينية .
 أما وقد قدر للمؤرخ المعاصر أن
 يعتمد فى تاريخه لهذه الحركات على كتب
 خصومها بالدرجة الأولى ، فحرى به
 أن يفتن الى المزائق والعثرات التى
 قد تحول دون بلوغه هدفه فى
 الوقوف على الحقيقة . فالحاجة
 ماسة لدراسة نقدية للمصادر
 تتضمن معرفة والمأما بالمبول
 السياسية والاهواء المذهبية
 والوضعية الاجتماعية أن نستقى عنهم
 مادتنا العلمية .

والواقع ان معظم المؤرخين
 ((الرسميين)) كانوا موالين للسلطة
 سياسيا ، سنيي المذهب ، ينتمون
 الى طبقة ((اهل القلم)) أو ((الكتاب))
 أى المشغولين بالدواوين ،
 المتمتعين بالانعامات والحائزين
 للاقطاعات . ولا غرو فقد أسرفوا
 في تقرير اولياء نعمتهم وتبرير أعمالهم
 بالقدر الذى اشتطوا فيه فى احكامهم
 على خصومهم من قوى المعارضة
 ومن هنا لا يجب التسليم بصحة
 كتاباتهم (فكلام الاقران فى بعضهم
 ببعض لا يجب به ولا سيما اذا لاح انه
 لعداوة أو لمذهب أو لحسد) كما
 ذكر الذهبى ، وفى نفس المعنى قال
 القبلى :

((وقد صار كل من الفرق يحكى
 الشر عن مخالفه ويكتم الخير بل
 يروى الكذب والبهت)) ، ولا غرو
 فقد انتحلت الاحاديث النبوية ولفقت
 المائورات عن السلف الصالح خدمة
 لاغراض المتخاصمين .

ومن أسف أن كثيرين من الدارسين
المحدثين لا يلقون بالألهذه المزالق
وياخذون أقوال السلف « حقيقة
مسلمة » وهو ما عبر عنه الدمشقي
المؤرخ بقوله : « وانما نشأ هذا
لما استفحل أمر التقليد وعملت أقوال
المتدعة معاملة أقوال المعصوم
ونصوص الكتاب » . والتسليم بالقديم
والوهم بعصمته من الخطأ يؤدي إلى
« انسداد الحجب الكشافة بين الانسان
وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات
في العلم والمعرفة » على حد تعبير
الدكتور زكي نجيب محمود .
لذلك فالمعلومات المتواترة عن
« قوى الظل » في الاسلام بحاجة إلى
مراجعة ، في ضوء رؤية شمولية
للتاريخ الاسلامي تحيط بجوهر
رسالة الاسلام وما انطوت عليه من
نظرة سامية للانسان ومبادئ راقية
في العدالة بحيث تكون شريعة
الاسلام معياراً تقيم على أساسه
القوى والاحزاب السياسية المختلفة

ماكان منها في الحكم وما انخرط منها
في صفوف المعارضة .

ونظرة سريعة قميئة بتوضيح
المفاهيم والمبادئ الأساسية للحياة
السياسية والاجتماعية والثقافية
كما تضمنتها شريعة الاسلام . .

فنظام الشورى الذي رآى أساس
الحكم السياسية ، ومبادئ العدالة
والمساواة عصب النظام الاقتصادي
والعلاقات الاجتماعية ، والنظر
المبني لب المنتج الاسلامي في التفكير .
فال اى مدى التزمت الحكومات
الاسلامية وقوى المعارضة بهذه
المبادئ ؟

الثابت ان الحكومة الاموية نظام
ورائى ملكى أبعد مايكون عن
الديمقراطية ، والتصميم للعنصر
العربي وايثاره على بقية العناصر
الاسلامية الاخرى خروج عن جوهر
العدالة والمساواة ، والفكر «الجبرى»
كان غلبا في هذا العصر ويرر ويقنن
لنطق الامر الواقع .

وفي العصر العباسي كانت الخلافة
« كسروية » قوامها « مبدأ التفويض
الالهي » . واستأثر الفرس والترك
بصدارة السلم الاجتماعي العنصر
تلو الآخر على حساب العناصر
الأخرى . والفكر السلفي ساد
وطغى طوال العصر باستثناء سنوات
قليلة ظهر ابانها التيار العقلاني .

أما قوى المعارضة فكانت أكثر
التزاما بتعاليم الاسلام وأشد حرصا
على تعبئتها ، فالخوارج والعترة
والمرجئة منذ النصف الثاني من القرن
الثاني الهجري اتفقوا جميعا على
أحقية أي مسلم للخلافة بغض النظر
عن أصله وعصبية ، فكان فكرهم
السياسي مستوحى من ديموقراطية
الاسلام ، كما تبنت حركاتهم جميعا
— بما فيهم الشيعة — قضية العدالة
واستهدفت النضال من أجل اقرارها .
فضلا عن غلبة الروح العقلانية
على آرائهم الاعتقادية ، وبالذات عند

الشريعة والامتزاة بشكل مستمرعى
الانتباه .

لذلك يمكن القول أن الإسلام
لا يتعارض ونشاط المعارضة ولا
يبارك سياسة بنى أمية وبنى العباسى
بوجه عام .

وبالتالى يؤكد مشروعية العمل
السرى كأسلوب نضالى لاسقاط
الحكومة الاموية المؤيدة بطغام أهل
الشام والخلافة العباسية المستندة
على جحافل الترك الجفاة .

وبديهى أن تتذرع قوى المعارضة
فى نضالها السرى المشروع بشتى
الوسائل والاساليب ، وقد افادت من
التراث القديم فى هذا الصدد الى حد
كبير ، (فقدار الاسلام) كانت زاخرة
بميراث حضارات شتى من هيلينية
ومشرقية الى اسرائيليات ووثنيات ،
والفكر الاسلامى لم يكن ليضم اذنيه
أو يغلق عينيه عن هذا الميراث
الحضارى الضخم الذى صنعتقه
البشرية فى عصور سالفة ، بل انفتح

عليه ونهل منه وتمثله واخذ
منه ما لم يتعارض وجوه الاسلام ،
وبفضل هذا الانفتاح تحسنت له الحصانة
ضد طعنات الشعوبيين والزنادقة .
لقد تغلغل العنصرية الاسلامية داخل
مكتبة الاسكندرية وأديرة وكنائس
النصارى وبيع اليهود ومعابد النار
الزرادشتية ، فكشفت عن أسرار
الحكمة والمعرفة وكيفتها مع طبيعة
العصر وأعطتها طابعا اسلاميا مميزا .

وبدئى أن تكون قوى المعارضة
سباقة في الافادة من هذه التيارات
الموروثة والوافدة سواء في التنظير
لذاهبها واعتقاداتها أو في ارساء
قواعد دعوتها وتنظيماتها السياسية ،
فالاسرائيليات واضحة التأثير في
التنظيمات السرية لقوى اليسار
والهيلينيات والمشرقيات تركت
بصماتها على نظمها السياسية
 والاجتماعية ما دامت لم تتعارض في
جوهرها مع الروح الاسلامية .

وفي دراستنا للحركات السرية

حاولنا إبراز مدى هذه التأثيرات
الاجنبية ، ومدى التزام أحزاب
المعارضة بتعاليم الإسلام ، كما
عولنا على استقصاء الظروف
الموضوعية ، سياسية واقتصادية
 واجتماعية وفكرية — التي حدثت
بها الى اللجوء للعمل السرى المنظم
.. كما ابرزنا العلاقة الجدلية بين
الاراء والافكار المذهبية وبين العمل
السياسى والاجتماعى ، وحرصنا
على تقييم هذا العمل فى اطار ظروف
العصر وملابساته .

والحق أننا لم نعرض لـ إضافة
الحركات السرية فى الاسلام
انما عرضنا لبعض منها كالخوارج
والرجئة والتعوة العباسية والمعتزلة
والقرامطة ، ونأمل فى القريب دراسة
مالم نعرض له فى هذا الكتاب
كالحركات الفاطمية والباطنية واخوان
الصفا وغيرها .

وأنوه بأن هذه الدراسة قد نشرت
فى مقالات مركزة بمجلة روز اليوسف

وأثارت في حينها نقد الكثيرين من
الكتاب والدارسين والقراء ، ما بين
مؤيد ومعارض ، واليه جميعا أسدى
خالص شكرى لأفادتى من ملاحظاتهم
دين بحث الموضوع بشكل أكثر
توسعا واستفاضة ، وأرجو أن أكون
قد وفقت في توضيح ما كان مبهما ،
وتفصيل ما كان موجزا ، وإلى القراء
أتقدم بأجتهادى .

ومن اجتهد فاصاب فله اجران ،
والا فله اجر الاجتهاد .

والله ولى التوفيق .

د. محمود اسماعيل

القاهرة في مارس سنة ١٩٧٣

الخوارج

من العنف الثوري الى الدعوة السرية المنظمة

يرتبط ظهور الخوارج كحزب سياسي بقضية
الامامة أو الخلافة ، وهي قضية اثارَت من الجدل
والخلاف بين القلماء والمحدثين ، ومن الصراع
الدموي بين المسلمين ما أحدث صدعا في كيان
الامة الاسلامية ، ذلك الصدمع الذي عرف
« بالفتنة الكبرى » (١) وما اسفر عنها من مصرع
الخليفة الثالث عثمان بن عفان واقتراق الجماعة
الاسلامية بعد ذلك الى شيع واحزاب متناحرة .
وحزب الخوارج انبثق من تلك الفتنة ولارتبط
بقضية التحكيم الشهيرة بين علي بن ابي طالب

ومعاوية بن ابي سفيان • ولدنا من القرائن (٢) والأدلة ما ينفي الرواية المتواترة التي تحمل الخوارج مسؤولية ارغام علي بن أبي طالب على قبول التحكيم ثم محاولة الضغط عليه لرفضه والتنصل من العهود التي قطعها على نفسه بوقف القتال وتحكيم الحكيم ، والذي يؤكد ان أولئك انذين عرفوا بالخوارج (٣) كانوا من انصار علي ومن خيرة جنده وأكثرهم إيماناً بعدالة قضيتته ، وانهم رفضوا مبدأ التحكيم من أساسه لأنه يعنى التشكيك فى شرعية امامته ، ومن ثم خرجوا عليه لرفض استمرار القتال فى صفين واستجابته لضغوط الأثرية من جنده الذين رغبوا فى وقف القتال لما رفع جيش الشام المصاحف على أسنة الرماح • فالخوارج من ثم يمثلون من الناحية الدينية « الفئة القليلة المؤمنة » التى لا تقبل فى الحق مساومة وادهاانا ، ولا غرو فزعماؤهم من جماعة القراء والفقهاء الجريصين على الالتزام بالكتاب والسنة دون موازنة أو تأويل « جباههم قرحة لطول السجود وإيديهم كنفقات الابل من طول العبادة » ومن الناحية الاجتماعية انتمى معظمهم العرب الشمال وخاصة قبيلة تميم التى هجرت البادية واستقرت فى مصرى الكوفة

والبحريرة ، وأسهمت بدور بارز في الثورة على عثمان حين خالف سياسة أبي بكر وعمر ، وضرب صفحا عن تطبيق عدالة الاسلام ، وأطلق العنان لبني جلدته للاستبداد بالمسلمين في الامصار . .

فقد حرص أبو بكر ان تأخذ العدالة الاجتماعية مجراها دون نظر الى عصبية أو جنس فالتمزم بالكتاب والسنة التزاما تاما في تقدير الاعطيات وتقسيم انفيء والغنائم ، فانصاعت الجماعة لحكمه ، ولم يكن في عهده افتراق . كذلك اتسمت سياسة عمر بالعدالة المطلقة ، المستوحاة من تعاليم الاسلام فلم يخالف الكتاب والسنة ، انما زاد عليهما امرا آخر هو الاجتهاد ، وكان عليه ان يجعل الاجتهاد مصدرا ثالثا للتشريع ليواكب التطور الجديد الذي حدث في عهده بعد الفتوح الاسلامية الكبرى في العراق والشام ومصر . لكن عمر في اجتهاداته لم يحد عن جوهر مفهوم العدالة في الاسلام ، وحسبه أنه لم يجعل للعصبية القبلية أو انزعة العنصرية تأثيرا فيما استحدثته من نظم وقوانين ، فضرب المثل القذ على مثالية الحاكم القادر على التوفيق بين مثالية المبادئ ، ومراعاة متطلبات الحال في تطبيقها ، لذلك اختلفت في عصره الانعرات العنصرية والسخائم القبلية .

غير ان تلك النعرات والسيخائم بدأت تعمل عملها في احداث الفتنة في خلافة عثمان ، فقد أطلق العنان لكبار الصحابة من قريش لاستغلال مكائدهم الخاصة في اقتناء الضياع وتكوين الثروات في البلاد المفتوحة فشكلوا « أرستقراطية ثيوقراطية قرشية » أثارت هلع الفقهاء والصالحين لانتهاك عدالة الاسلام من ناحية ، كما أثارت اختلال انقباض الأخرى وحسدها فأحيا عثمان بذلك

الضغائن والصراعات القبلية الجاهلية ، وفضلا عن ذلك ظهرت أرستقراطية بيروقراطية سفسفانية في الأمصار التي آلت امرتها الى رجال بني أمية أقارب عثمان ، فأثار بذلك بقية بطون قريش واعاد الصراع القديم بين بني أمية وبني هاشم وفضلا عن ذلك ، فقد خالف الشيعيين في نظرتهم الى الخلافة باعتبارها عبثا ومسئولية ، واعتبرها « قميصا ألبسه الله اياه » وهو امر زاد في توسيع الهوة بينه وبين جماعة الفقهاء والقراء ، فطالبوا بعزله لاخلاله بقواعد الملة وخروجه عن نصوص الشريعة ، ولم يتوانوا في حض عرب الامصار على الثورة وأفتوا بشرعيتها . لذلك كان عرب الأمصار - من غير قريش - يشكلون جنود الثورة ، بينما تصدر الفقهاء قيادتها ، وانتهى الأمر بمصرع عثمان حسبا هو معروف في كتب

التاريخ ، واقبال الثوار على مبايعة علي بالخلافة
أو تصديهم لموازنة ضد أولئك الذين رفضوا
مبايعته سواء من الاستقراطية القرشية كطلحة
والزبير أو من الأرستقراطية السفينية التي تزعمها
معاوية بن أبي سفيان .

مما تقلم يتضح أن ظهور الخوارج تعبير عن
تناقضات اقتصادية اجتماعية اكتسبت طابعاً
دينياً نتيجة تفجير تلك التناقضات من خلال
مشكلة الإمامة . لذلك فجماعة الخوارج
تشكل حزباً سياسياً يتبنى مبدأ العدالة
الاجتماعية كما نادى بها الاسلام ، ولم يكن - كما
ذهب فلهوزن - مجرد حزب سياسي ديني وحسب
.. فقد فاتته أن الأحزاب السياسية في العصور
الوسطى رغم مسوحها الدينية انظاهرة تتضمن
أبعاداً اجتماعية لا يرقى اليها انشك ، وتلك ظاهرة
سادت العالمين الاسلامي والمسيحي على السواء .
ذلك أن الدين والنبوة في تلك العصور تلازما
واختلطا ، فعلى سبيل المثال كان الخليفة في دار
الاسلام ، يجمع بين السطتين الدينية والزمينية
باعتباره خليفة الرسول من ناحية ، وحاكم
المسلمين من ناحية أخرى ، كما أن اوروبا
العصور الوسطى لم تتحد سياسياً الا بفضل
المسيحية . لذلك كان للكنيسة سلطاتها الواسعة

٠٠ والصراع بين البابوية والامبراطورية حول
السيادة في غنى عن البيان ، بل كانت الكنيسة
تنظيماً « اكليريكية » اقطاعياً في ذات الوقت .
وهذا يفسر كيف كانت المسائل السياسية
والاجتماعية آنذاك تتحول الى قضايا لاهوتية ،
والخلاف حولها يجرى تقييمه على أساس « الكفر
والايمان » ، فالقوى الاسلامية المعارضة « لاولى
الامر » مارقة متهرطقة ، والثوار على البابوية
يشلحون من رحمة الكنيسة بمقتضى قرارات
الحرمان . قيمارى القول أن الخلاف حول مسألة
الامامة في الاسلام خلافاً فقهي ديني في الظاهر
يعكس في حقيقته صراع قوى اجتماعية ومواقف
طبية متصارعة . لذلك فقد لامس ابن خلدون (٤)
ظواهر الامور دون سبر أغوارها حين اعتبر ما شجر
من نزاع حول « الخلافة » محض « خلاف اجتهادى
في مسائل دينية ظنية » بحثة .

وقد شكل الخوارج أحد احزاب المعارضة في
الاسلام ، وكان فكرهم السياسى معبراً عن قطاع
عريض من الجماهير الساخطة على الخلافة ، ورأيهم
في الخلافة يجعلهم بحق « جمهوريو الاسلام »
فبينما قصر أهل السنة حق الامامة على قریش ،
وجعلها الشيعة حكراً على آل البيت وحدهم ، نادى

الخوارج بأنها حق متاح لكل مسلم دون نظر الى أصله او عصبيته (٥) ، لذلك فقد عبر الخوارج عن الناحية السياسية عن اتجاه الجناح الديمقراطي بين الأحزاب الاسلامية الأخرى . ونظرا لتمسكهم الشديد بأهداف الدين ، والتزامهم بالقرآن والسنة دون تأويل أو تحريف ، ودعوتهم الصارمة لاتباع نهج أسلف الصالح ممثلا في سياسة الرسول والشيخين ، كانوا « كلافنة الاسلام » أو « بيوريتان الاسلام » على حد تعبير دوزي (٦) . وفي قولهم « بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر » وحضهم على « الثورة على أئمة الجور » ما يجعلهم جديرين بلقب « ثوريو الاسلام » ، كما يمثلون في نظر بعض الدارسين « بولشفيك الاسلام » لتطرفهم الشديد في استئصال دماء مخالفيهم في المذهب وقولهم « بالاستعراض » وحكمهم على مرتكب الكبيرة بالكفر . وآراؤهم في العدالة والمساواة تنم عن اتجاه اشتراكي اسلامي أصيل . لذلك كنه نعت ميور (٧) مذهب الخوارج بأنه « مذهب نوزي ديموقراطي اشتراكي » .

وتاريخ الخوارج حتى أواخر العصر الأموي يسائر مبادئهم الاعتقادية في التطرف والثورية الصاعدة ، فقد ثاروا على علي بن أبي طالب مرارا

واقضوا مضجعه باغاراتهم المستمرة على البصرة والكوفة فضيلا عن ثوراتهم الدائبة في الولايات الشرقية . وقد بطش على بكافة حركات الخوارج في عنف وقسوة ، وما اكثر ما خاض من معارك كنت تنتهي بالقضاء على جيوش الخوارج برمتها ، وهذا يفسر تأمرهم على حياته التي انتهت بطعنيتين من سيف عبد الرحمن بن ملجم المرادي في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ .

واستمرت ثورات الخوارج بعد مقتل علي فانضموا الى عبد الله بن الزبير الذي ناوا الأمويين في الحجاز والعراق لما أظهر الميل لمذهبهم ، فحاربوا في صفه زمنا . ثم انقلبوا عليه حين لاح لهم انه يظهر خلاف ما يبطن ، ودارت معارك كثيرة بين الطرفين أزهقت فيها آلاف الأرواح من الخوارج .

وكان ما كان من مصرع ابن الزبير . فوجد الخوارج انفسهم وجهها لوجه امام بني أمية بما لهم من بأس شديد . ونحن في غنى عن سرد ما حل بالخوارج من بطش واضطهاد في العصر الاموي ، وحسبنا موقف ولاية العراق - من امثال عبد الله بن زياد والحجاج الثقفي - ازاء الخوارج . فكانوا يقتلونهم « بالثمة والظنة » ويبعثون الجيوش تقتفي آثارهم « من بلد الى بلد وتواقعهم وقعة

بوقعة ، (٨) حتى استؤصلت فرق من الخوارج
بأكملها واختفت من المسرح السياسي الى الابد .

وزاد في ضعف الخوارج في العصر الاموي ،
انشقاقهم الى جماعات متنسحرة جاوزت العشرين
فرقة ، كل منها تكفر ما عداها ، وهو امر ادى
الى تشتيت جهودهم واتاح لخصومهم ملاحظتهم
والقضاء على ثورتهم ، وهذا ما حدا بمؤرخ مثل
فلهوزن (٩) الى القول بأن « سياستهم كانت غير
سياسية » . ولا غرو فقد وصلت احوالهم في
اواخر القرن الاول الهجري الى حالة من الضعف
استحال معها ان يواصلوا نشاطهم السياسي
بصورته العلنية ، فكان عليهم ان يغيروا من
اساليب كفاحهم بنبد طريق الثورة السافرة في
قلب العالم الاسلامي واتباع اسلوب الدعوة
المستورة وتنظيم العمل السري ، ونقل ميدان
نشاطهم الى الاطراف بعيدا عن متناول قبضة
الخلافة .

ودراسة المرحلة الجديدة في نضال الخوارج من
الصعوبة بمكان ، وذلك راجع لطبيعة العمل السري
وما يرتبط به من صعوبة الوصول الى المعلومات

الخاصة بالتنظيم السرى فى اجهزته ودعائه وخطه
وأساليبه ٠٠ الخ ٠٠ يضاف الى ذلك ما تعرض له
الخوارج من اضطهادات واحن ، قضى بسببها على
معظم كتبهم ووثائقهم ، فنعلم على سبيل المثال ان
الفاطميين الشيعة احرقوا دواوين الخوارج
ومكتباتهم فى المغرب بما تحويه من كتب المذهب
وتاريخ أتباعه . ويقال ان المكتبة المعصومة
بتاهرت التى أحرقها ابو عبد الله الشيعى كانت
تتأخر بالآلاف المدونات والمصنفات ، ولم يسلم منها
سوى النزر اليسير من تراث الخوارج ، والخوارج
المقيمون بليبيا والجزائر الآن حريصون أشد
الحرص على عدم اطلاع احد على ما لديهم من كتب
المنهوب . واذا كان ابن النديم يعتبر أن كتب
الخوارج فى عصره « مستورة » ولا سبيل لمعرفة
فلا تزال المشكلة قائمة الى اليوم . وقد حاول
بعض المستشرقين من امثال أميل ماسكراى
وبرسى سميث ولويسكى الوقوف على شيء من هذه
الكتب دون طائل . كما فشلت جهود بعض
المؤرخين العرب فى هذا الصدد ، فلم يوفقوا
الا فى الحصول على بعض المخطوطات الخدمية
بالتراجم والسير والتواريخ المعروفة سلفا ، اما
المصادر الاصلية فلا تزال حبيسة نطاق جماعاتهم

التي تعيش في شبه عزلة في جبل نفوسة بليبيا
ووادى الميزاب في صحراء الجزائر .

ولا مناص لنا من الاعتماد على الاشارات
المتفرقة والشذرات المتناثرة في الحوليات وكتب
الفقه والفتاوى والطبقات والادب وغيرها ، ليقدّم
صورة - ولو باهتة - عن ذلك النظام السرى الذى
وضعه الخوارج اواخر القرن الاول الهجرى واول
القرن الثانى . ولقد اسعدنا الحظ بالعثور على
الوثيقة الوحيدة فى هذا الصدد ضمن مجموعة من
الفتاوى الفقهية المخطوطة - بدار الكتب المصرية - ،
لم يظن الى اهميتها التاريخية أحد من الدارسين
من قبل . والواقع ان الوثيقة لاتقدم معنومات
مفصلة تكشف عن اسرار الدعوة السرية بقدر
ما تقيم الدليل القاطع على قيام تلك الدعوة ،
وتلقى قبسا من ضوء على احد رؤسائها فضلا عن
تحديد المراكز الام للتنظيم وطبيعة علاقتة بالدعاة
فى الامصار . والوثيقة عبارة عن رسالة بعث بها
شيخ الدعوة فى البصرة ويدعى ابا عبيدة مسلم بن
أبى كريمة الى دعااته فى المغرب فى اوائل القرن
الثانى الهجرى ، وهاك جزءا مما ورد (١٠) فيها :

« بسم الله الرحمن الرحيم . صلى الله على
سيدنا محمد النبى الامى وعلى آله وصحبه وسلم

تسليما • أتاني كتابكم تذكرون فيه ما من الله به عليكم من جمع كلمتكم وائتلاف امركم في كثرة من بحضرتكم من اهل الخلاف • ولعمري ما أكثرتهم وإن كثروا بأكثر مما كان قبلهم على ما كنن قبلكم من سلفكم ، فاقصدوا بهم عليكم أكثرتهم على اخلافكم ، نسأل الله العون والتوفيق في جميع امورك • وإن يكفينا وإياكم بأمرهم ، وإن يجعل لنا ولكم والجميع المسامحة الدائرة عليهم ، ويشفي صدور قوم مؤمنين ، ويذهب غيظ قلوبهم • فلعمرى لقد اسرني ما انتهيتم اليه من امركم وإن كان ذلك لم يخف عنا ، غير أنا نظن الذي كتبتم به الى • والله يستتم لكم الخير كله بعونه وتوفيقه • الخ •

والدارس لتطور الفكر السياسي عند الخوارج يلعب تحولا خطيرا في عقائدهم بما يساير الظروف الجديدة • وأول ما نلاحظه عزوف الاتباع الجدد عن آراء الفرق المتطرفة كالازارقة - نسبة الى نافع بن الازرق - والنجدات - نسبة الى نجدة ابن عامر الحنفى - واقبالهم على معتقدات الصوفية - نسبة الى زعيمهم زياد بن الاصفر - الاقل تطرفا ، والاباضية - نسبة الى عبد الله بن ابي - المعتدلين • وقد رحبت هاتان الفرقتان بالاتباع

الجدد - ويعرفون في اصطلاحهم « بالمهاجرة » -
وضربنا صفحا عما كان يحدث من حيطة وحذر في
ايلافهم باجراء اختبارات قاسية للتأكد من
صدق النوايا والحماس لنصرة المذهب . كما فتح
الباب على مصراعيه امام الموالى - المسلمين من غير
العرب - لاعتناق المذهب بعد ان كان من قبيل
موصلا ، بل سنجد فيما بعد كثيرا من الموالى
تصدوا لزعامة الحركة الخارجية ، أكثر من ذلك
تخلى الصغرية عن بعض معتقداتهم السابقة المتطرفة
كمبدأ « تكفير المخالفين » فأجازوا معاشرتهم
ومزاوجتهم . والاكثر أهمية اخذهم « بمبدأ التقية »
(١١) باظهار غير ما يبطنون اتقاء للأخطار ودرءا
للمتاعب وكانوا سلفا يتشبهون بمبدأ الامر المعروف
والنهى عن المنكر ، حتى ولو ادى الامر الى الموت .
وغنى القول ان الفكر السياسى الاباضى صار أكثر
اعتدالا حتى ان علماء الفرق يعتبرون الاباضية
اقرب المذاهب قاطبة الى أهل السنة (١٢) .

وفى ضوء الوثيقة السابقة والتطور الجديد فى
فكر الخوارج السياسى يمكن - فى اطمئنان -
دراسة دعواتهم السرية المنظمة . ويجب التنويه
بأن ما لدينا من معلومات فى هذا الصدد تتعلق
بالخوارج الاباضية فقط ، وما يختص منها بالصغرية
انما وردت عفوا فى كتب الاباضية ، وهى على ضاللتها
وتفرقها تلقى بعض الضوء على المراحل الاولى

للدعوة ، وتبين ان نظامها جرى على غرار النسق
الاباضي . والسفر في ندرة تلك المعلومات كامن في
ضياح كافة المصادر الصفيرية نتيجة الغزو الشيعي
لثولتهم في المغرب سنة ٢٩٧ هـ ، فقد كان
عبيد الله المهدي سجيناً في سجلماسة عاصمة
النبوة الصفيرية ، ورفض اميرها تحريرها من سجنه
رغم توصلات القائد الفاطمي أبو عبد الله الشيعي ،
لذلك امعن الشيعي في التكنيل بالصفيرية بعد
فتح سجلماسة . فاستباحها لجنده ثم اضرم فيها
النيران فآثت على تراث الصفيرية عن اخره ، وتفرقت
البقية الباقية من الصفيرية في اصقاع بلاد المغرب
فاندثر مذهبهم الى الابد .

على كل حال - نعلم يقيناً ان البصرة كانت
مركز التنظيم الخارجي الاباضي ، بينما نرجح ان
بلاد الجزيرة - شمالي العراق - كانت مركز
التنظيم الصفيري اعتماداً على قيام معظم حركات
الصفيرية في الشرق في هذا الاقليم ، وقد
حدث تعاون مرحلي بين التنظيمين في البداية ،
بدليل وصول داعيتي الاباضية والصفيرية الى المغرب
«على ظهر بعير واحد» (١٣) ثم تلاشي ذلك الوئام
وحلت الخصوصية محل التعاون وبدأ كل تنظيم
يعمل لحسابه الخاص حتى اذا اصططعت المعاليم
بين الطرفين بالتناقص على مناطق النفوذ اندلعت

الحرب التي انتهت برجحان كفة الاباضية . وامام تعرضهما للخطر معا تناسوا الخصومة والعداء ، وعقدوا أوامر السلم والمودة .

كانت البصرة كما قلنا مركز الدعوة الاباضية ، فمنها يرسل الدعاة الذين عرفوا « بحملة العلم » الى الامصار بعد تلقينهم اصول الدعوة ، وتدريبهم على اساليب نشرها . ويديره ان يمضى التنظيم في التستر والكتمان ، فكانت المجالس تعقد في سرايب تحت الارض في بيوت بعض النسوة العجائز منعا للشبهه ، بل غالبا ما كان روادها يتنكرون في ملابس النسوة اثناء عقد اجتماعاتهم . . . في الوقت الذي يبتون فيه العيون حول المكان لانبائهم عما يمكن ان يثير المخاوف والشكوك . وكانت برامج اعداد الدعاة تلور حول عقائد المذهب مع الالمام بكفه عن علوم العصر النقليية والعقلية فضلا عن تبصيرهم بفنون الادارة واساليب الحكم ، وتلقينهم المهارات في كسب الاتباع وترغيبهم في اعتناق المذهب ، وتنظيمهم داخل فصائل « وخلايا » . . . وبعد تأكد مشايخ المذهب من اعداد الدعاة اعدادا كافيا يزودونهم بالمال والانتاع للرحيل الى موطن نشر الدعوة ، ومن هناك يباشرون مهامهم ، كما يبعثون برسائلهم في انتظام الى شيخ التنظيم في البصرة

ليقف على نشاطهم اولا بأول ، ومنسه يتلقون
الاوامر والنصائح فيما يواجههم من مشكلات .
ولا يخفى ان التنظيم الأم كان يبت عيونه لمراقبة
نشاط الدعاة ومعرفة مدى اخلاصهم والتزامهم
بتنفيذ الاوامر ، يفهم ذلك من رسالة ابي عبيدة
السابقة التي توحى بأن الاخبار التي بعث بها
الداعية اليه قد وصلتہ سلفا .

والراجح ان جابر بن زيد وهو من اعلام المذهب
الاباضي اسس نظام الدعوة في العقد الاخير من
القرن الاول الهجري ، وبلغ التنظيم شأوا احكامه
ابان رئاسة خليفته ابي عبيدة مسلم بن ابي كريمة ،
وهو عالم فذ موهوب ضرب بسهم وافر في العلم
والحكمة الى جانب حصافة ودراية بأمور السياسة
وحيلها ، وحسبنا دليلا على علمه مجادلاته الشهيرة
مع واصل بن عطاء زعيم المعتزلة في البصرة ، اما
نفاذ بصيرته السياسية فيتجلى في عدم افتضاح
امر دعوته رغم سجنه وتعذيبه ابان امارة الحجاج
الثقفي . وفي حياة ابي عبيدة توجه الدعاة الاباضية
الى خراسان والجزيرة العربية وبلاد المغرب ، اما
عن دعائه في خراسان فقد اخفقوا في مهمتهم
لتشيع أهلها ، حقيقة انهم اخلجوا في استقطاب
بعض الاتباع ، لكن اعدادهم كانت محدودة لا تفي
باقامة « امامة الظهور » ومناجزة الإعداء . وقد

جهازفوا بالثورة على نصر بن سيار آخر ولاية بنى
امية فى خراسان ، ولم تنسفر مغامرتهم الا عن
افتضاح امرهم مما جعلهم بعد قليل لقمة سائغة
لجيش ابي مسلم الخراسانى قائد الثورة
العباسية .

ونجح دعاة الاباضية فى عمان ، فقاموا دولة
اباضية فيها ، وبعث اليهم ابو عبيدة بالاموال
انوفرة ومزيد من السلاح ، فتمكنوا من فتح اليمن
ثم زحفوا على الحجاز وخطب ابو حمزة الخارجى
على منبر الرسول خطابه التاريخى المشهور (١٤)
لكن الجيوش الاموية توجهت اليه من الشمال
فانسحب من الحجاز واليمن وعاد الى عمان
وحضرموت - وظلت دولتهم فيها ودحا طويلا من
الزمان ، ومنها نزحت جماعات اباضية الى شرق
افريقية لعبت دورا فى نشر الاسلام بين سكانها ،
ولا تزال جماعات من الاباضية الى اليوم تقيم
بجمهورية تانزانيا الحالية .

أما بلاد المغرب فكانت مهمة سياسيا
واقتصاديا واجتماعيا لتقبل دعوة الخوارج . فمن
الناحية السياسية شهدت البلاد فى العصر الاموى
حالة من الفوضى والاضطراب من جراء الصراع بين
العرب القيسية واليمينية واذكاء خلفاء بنى امية
لهذا الصراع بمشايعة حزب ضد الآخر (١٥)

وفضلا عن ذلك فقد تعصب بنو أمية للعرب
 عموما ضد البربر سكان البلاد الاصليين ، ورغم
 اعتناق البربر الاسلام لم يحظوا بالمساواة مع
 العرب فعتبروا «موالي» وحرمو من حقوقهم قد
 في المغانم والفى رغم اشتراكهم فى الحروب التى
 قام بها ولاة المغرب فى جزر البحر المتوسط وبلاد
 الاندلس (١٦) اكثر من ذلك اعتبر الولاة بلاد المغرب
 دار حرب فجندوا الحملات التى اتخنت فى انحاءها
 نهبا وسبيا (١٧) . لم يطبقوا تعاليم الاسلام
 باسقاط الجزية على من اسلم من السكان ، بل
 أثقلوهم بالضرائب غير المشروعة .

وقد حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز وضح
 حد لمفاسد الادارة الاموية فى بلاد المغرب فأمر
 باسقاط الجزية على المسلمين من البربر وتحرير من
 استرق من نسائهم ، واعادة الارض الى ذويها
 يجنون غلتها ويدفعون عنها خراجا معلوما ليستعيد
 ثقة البربر فى الحكومة (١٨) لكن هذه السياسة
 الرشيدة تنكر لها خلفاؤه ، وعول امراء المغرب
 بعد خلافته على « اساءة السيرة والتعدي فى
 الصدقات والقسم ، فخمسوا البربر وزعموا أنهم
 فى المسلمين (١٩) اسلموا ام لم يسلموا
 . . واشتطوا فى ائغالهم بالمغارم والجبايات ارضاء
 للخلفاء فى دمشق الذين اشتد نهمهم لطرائف
 المغرب والوصائف البربريات (٢٠) .

لذلك كله ضاق البربر ذرعا بالحكم الاموى
وتطلعوا للاحزاب المناوئة لبنى أمية لتخلصهم مما
حاق بهم من خسف وعسف . وعلى ذلك كانت
بلاد المغرب حقلًا خصبا لبذر بدور دعوة
الخواارج .

لذلك حظيت بلاد المغرب من التنظيم الاباضى
فى البصرة باهتمام فائق ، فبعث ابو عبيدة
- رأس الدعوة - بداعيته سلمة بن سعيد الذى
نجح فى استمالة قبائل المغرب الادنى للدعوة
الاباضية . واتخذ خليفته من جبل نفوسة المذهب
« دار هجرة » بعد اعتناق بربر نفوسة المذهب
الاباضى وتصديهم لنصرته . وفى تلك الاثناء كان
المذهب الصفرى ينتشر بين قبائل المغرب الاوسط
والمغرب الاقصى ، وقد لعب عكرمه مولى ابن عباس
- رأس الصفرية بالمغرب - دورا بارزا فى هذا
الصدد فاتخذ من القيروان قاعدة للدعوة ، وفيها
كان يتصل سرا برؤساء القبائل ويقنعهم باعتناق
المذهب الصفرى . ونجح بالفعل فى اكتساب
معظمهم لدعوته واتخذ منهم دعاة لبث المذهب بين
قبائلهم . لذلك احرز المذهب الصفرى انتشارا
سريعا بين قبائل البربر ، كما اقبل على اعتناقه
الاقليات العنصرية المضطهدة من غير البربر كالأفارقة
(٢١) والزنوج (٢٢) فضلا عن بعض رجالات

العرب . وهكذا ساد المذهب الصفري معظم ارجاء
المغربين الأوسط والاقصى وأصبح الصفريه قادرين
على اعلان النورة . وفي عام ١١١ هـ اعلن ميسرة
« السقاء » زعيم الثوار الخروج على أئمة الجور
وألحق الهزائم انتوانية بالجيش الاموية ،
واستمرت الثورة مشتعلة حتى عام ١٤٠ هـ حيث
نجح الثوار في تأسيس دولة مستقلة في الجهات
الجنوبية الغربية من بلاد المغرب هي دولة بني
مدرار عاصمتها سجلماسة (٢٣) . وجدير بالذكر
ان مؤسسها كان زنجيا يدعى عيسى بن يزيد
الاسود ، وهو امر بالغ الدلالة على اخلاص
الخوارج والتزامهم بفكرهم السياسي الديمقراطي
نظريا وعمليا :

أما الدعوة الاباضية فقد تأخرت الى حين، ومرد ذلك
ان نشيطاتهم جرى في بلاد المغرب الادنى
القريبة من مصر ، فكان بوسع الخلافة الاموية أن
تبعث بجيوشها على وجه السرعة لؤاد حركات
الاباضية اذا ما فكروا في الثورة ، كذلك تريت
الاباضية ودأبوا في تؤدة وأناة على الاعداد للثورة
انتظارا لمواتة الظروف . لذلك وطلبوا علاقتهم
بمركز التنظيم الأم وتعاون الجميع في الاعداد
لثورة ديشما تحين الفرصة الملائمة . وقد حانت
الفرصة بسقوط الدولة الاموية وقيام الخلافة

العباسية في البصرة سنة ١٣٢ هـ . ذلك ان بتى العباس حولوا عاصمة الخلافة من دمشق الى بغداد ، وشغلوا بأمور المشرق عن مراقبة الاحوال في المغرب ، فكان عليهم مضاعفة الجهود لمواجهة المشكلات الكثيرة التي واكبت قيام دولتهم . وبذلك تهيأ المناخ للعمل السرى الاباضى ، فسافر أربعة من زعماء اباضية المغرب الى البصرة وظلوا هناك خمس سنوات عكفوا خلالها على الاعداد للثورة . وقبل عودتهم الى المغرب أشار عليهم أبو عبيدة بأن يتولى احدهم ويدعى ابو الخطاب المعافى القيادة بعد تأهيله لتلك المهمة ، كما أوكل مهمة القضاء الى اسماعيل الغدامسى الذى أظهر طول باع فى الفقه والافتاء (٢٤) . وعادت البعثة الى المغرب سنة ١٤٠ هـ ، وشرع الزعماء فى العمل على انتو ، فاجتمعوا بشيوخ القبائل سرا خارج مدينة طرابلس ، وفى التوقيت المحدد اجتمعت جيوشهم خارج لمدينة، ثم دهمتها على حين غفلة بطريقة اشبه ما تكون باقتحام طروادة ، فتذكر المراجع الاباضية (٢٥) أن «الجند اختبأوا فى جواليق تحملها الجمال التى دخلت المدينة على انها قافلة تجارية ، فلما وصلت القافلة الى السوق خرج العسكر شاهرين أسلحتهم مهللين . لا حكم الا لله ، ولا طاعة الا لأبى الخطاب » .

وسواء اكانت تلك الرواية صحيحة ام انها من
نسج خيال مؤرخي الخوارج ، فقد سقطت المدينة
دون مقاومة . ومن طرابلس توجهت الجيوش
الاباضية الى القيروان مقر الامارة فاستولت عليها .
لكن سقوط القيروان أثار ثائرة الخلافة فبعثت
جيوشها من مصر فاختنعت في الاباضية قتلا
واسرا .

والحق ان الضربة التي حلت بالخوارج كانت
شبه قاصمة ، فعادوا من جديد للعمل السري
وبايعوا أحدهم في الخفاء بالامامة بعد مصرع أبي
الخطاب ، ولقبوه « بامام الدفاع » . كما هرب
نائب أبي الخطاب ويسعى عبد الرحمن بن رستم
الفارسي الى الصحراء فالتفت حوله بعض القبائل
وأزرتة على اعلان « امامة الظهور » من جديد
سنة ١٦٢ هـ ونجح عبد الرحمن في انشاء دولة
اباضية في المغرب الأوسط مركزها مدينة تاهرت
وهي عاصمة الدولة الرستمية ، وابتهج التنظيم الام في
البصرة لقيام هذه الدولة واعتبرها نواة لدولة
اباضية كبرى تضم الشرق والغرب معا . لذلك
لم يدخر الخوارج المشازقة وسعا في مساندة
الدولة الفتية ، فبعثوا الى امامها بالاموال الكثيرة
يستعين بها على دعم نفوذه ، وظلت اواصر العلاقة
قائمة بين الطرفين طوال حكم عبد الرحمن .

وفي عهد خليفته دبت الخلافات والانشقاقات بين
ابنته عبد الوهاب وبين زعماء الاباضية الذين
راعهم تحول امامتهم الى ملك وراثي ، وحاول
المشاركة مرارا رآب الصدع وخسم النزاع فبعثوا
بفتاويهم لاصلاح ذات البين ، كما انفذوا رسلهم
لنفس المهمة . لكن الثوار وقد اخلصوا لمعتقداتهم
السياسية الديمقراطية لم تلن لهم قناة فظلوا
يناثرون الامامه حتى وفاة الامام ، ثم آل الحكم
الى أحد ابنائه فاستمرت الثورات ترى دون
هواده ، واسفرت عن ظهور عديد من الفرق
المنشقة داخل المذهب الاباضى . هو امر جعل
التنظيم الام يفقد ثقته فى الامامة الرسمية بعد
تحولها الى ملكيه وراثية . فانقطعت الصلات بين
الطرفين منذ ذلك الحين ، وظلت الانشقاقات
المنهجية تعمل عملها فى اضعاف الدولة الرسنخية
حتى سقوطها سنة ٢٩٧ هـ على يد الشيعة
الفواطم .

ومهما يكن من امر ، فإن نجاح الخوارج فى
اقامة دولة فى عمان وحضرموت ودولة ببلاذ
المغرب دليل واضح على فعالية أسلوب التنظيم
السرى وجدواه بالقياس الى أسلوب الثورات
الهوجاء التى لم تسفر الا عن اضعاف الحركة
الخارجية .

المراجع والحواشي

- (١) جعل الدكتور طه حسين هذه التسمية عنوانا لكتابه
عن خلافتي عثمان وعلى .
- (٢) أنظر : محمود اسماعيل : جنل حول الخوارج وقضية
التحكيم - دراسة بمجلة الجمعية التاريخية المصرية سنة ١٩٧٢ .
- (٣) عرفوا كذلك بالحرورية نسبة الى كورة حرورا -
بجوار الكوفة - التي نزلوها بعد مفارقتهم عليا ، كما أطلقوا
على أنفسهم « الثراء » تعبيرا عن ثرائهم الاخرة بالدنيا .
- انظر الاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٤٦ .
- Smith: the Ibadites moslem world, Vol. ١٢,
P. 284
- (٤) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٨ ، ١٧٩ .
- (٥) الاسفرائيني : ص ٤٦ .
- Spanish Islam. p. ١30 (٦)
- The Caliphate. p. 407. (٧)
- (٨) الدينوري : الاخبار الطوال ص ٢٧٥ .
- (٩) تاريخ الدولة العربية ص ٣٧٢ .
- (١٠) أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة : رسالة في احكام
الزكاة ورقة ١١٤ مخطوط .
- (١١) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٥١ .
- (١٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٢٢ .
- (١٣) أبو زكريا : السيرة واخبار الائمة ورقة ٢ مخطوط .
- (١٤) أنظر : ابن عبد ربه : العقد الفريد ص ١٤٤ - ١٤٧

(١٥) عهد بنو أمية إلى احياء التفرقات القبلية بين عرب الشمال وعرب الجنوب في كافة الولايات الاسلامية ليضمونها لحكمهم الاستمرار باحداث نوع من التوازن السياسي ، فتارة يؤازرون عرب الشمال ، القيسية - وأخرى يساندون البهنية من عرب الجنوب ، فاشتعلت نيران الصراع بين الحزبين في المشرق والمغرب على السواء ، حتى صور بعض المدارس تاريخ بنى أمية - على انه حلقات متصلة - من الحروب بين الحزبين .

(١٦) ابن علقمى : البيان المغرب ص ١ الى ص ٤٩ وما بعدها

(١٧) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ص ٢٠٤ .

(١٨) نفسه ص ٢٨٧ .

(١٩) الرقيق القيروانى : تاريخ الفريقية والمغرب ص ٩٩ .

(٢٠) ذكر ابن خلدون ان هشام بن عبد الملك كان يطالب

عامله على بلاد المغرب « بالوصائف التبريرات والاردية العسلية

الالوان وانواع طرف المغرب ، فكان الرأى يتفانى فى جمع ذلك

وانتعاله حتى كانت الصرمة من الغنم تهلك بالدبح لا تخشا

الجلود العسلية من سسختها ، ولا يوجد منها مع ذلك الا

لواحد وما قرب منه » .

انظر العبر : ٦ الى ص ١١٩ .

(٢١) يقصد بالافارقة المولدين من العناصر الفينيقية

والرومانية والبيزنطية التى عاشت ببلاد المغرب منذ وقت مبكر

واختلطت بالبربر . وقد شكل هؤلاء اقلية عنصرية كانت تقيم

بالمكن الساحلية . وبعد فتح العرب للمغرب اعتنقوا الاسلام

حفاظا على وضعيتهم الخاصة لكنهم تعرضوا لكلمات والاضطهاد من قبل الولاة الامويين ، فاقبلوا على مذهب الخوارج واشتركوا في الثورة الصفرية وتولى زعيمهم حكم مدينة طنجة بعد ان فتحها الثوار .

راجع « البكري » المغرب ص ٦ La : Vonderhegden
Berberie Musulmane P.8.

(٢٢) يقصد بهم الرقيق الاسود المستجلب من افريقية جنوبي الصحراء منذ الحكم الروماني والبيزنطي ، وكانوا يعملون في المزارع او في القصور ، وبديهي ان يقبلوا على اعتناق الاسلام لما ينطوي عليه من اقرار لمبدأ المساواة . لكنهم وجدوا بونا شامسا بين تقاليد الاسلام السمجة وبين السياسة الاموية الجائرة فاعتنقوا مذهب الخوارج واسسهموا في الثورة على ولاة بني امية في المغرب .

انظر : مجهول: كتاب الاستبصار ص ٢١٧ ، صاعد الاندلسي !

طبقات الامم ص ١٢ .

(٢٣) راجع الفصل الخاص بملوثة بني مدرار في سجلاتنا في كتاب « الخوارج في بلاد المغرب » للمؤلف .

(٤٢) عن مزيد من التفاصيل راجع : ابو زكريا . السيرة ورقة ٥ وما بعدها ، الشماخي : السير ص ١٢٤ وما بعدها .

(٢٥) ابو زكريا . ورقة ٧ ، البرجيني : طبقات الاباضية ج ١ ورقة ١٢ مخطوط .

المرجئة

من التبرير إلى الثورة

ان تتعدل الأيديولوجيات مسمايرة لتغير الواقع الاجتماعي حقيقة لمسناها بوضوح في تطور الفكر السياسي عند حزب اليسار بشقيه المعتدل (الشيعة) والمتطرف (الخوارج) ، اما ان تتحول المعتقدات التبريرية الى ايديولوجيات ثورية تعانق الواقع الاجتماعي وتعمل على تغييره فظاهرة تسترعى الانتباه ، وهي تبدو واضحة لمن يرصد تطور الفكر السياسي عند المرجئة .

لم يغيب عن ذهن الدارسين لتاريخ الفرق الاسلامية ما انطوت عليه عقائد الشيعة من محتوى

سياسي ، لكن قليلا منهم من فطن الى تلك الحقيقة فيما يتعلق بحزب الوسط (المرجئة والمعتزلة) ، فقد درس المرجئة كفرقة مذهبية اعتقادية وحسب ، تدور عقائدها حول مسألة الكفر والايمان (١) كما أن الدراسات عن المعتزلة لم تتجاوز الجانب الميتافيزيقي الكلامي في تناول مسائل الالهيات (٢) ولعل اغفال الجانب السياسي فيما يتعلق بالمرجئة راجع الى تأخر ظهورهم تاريخيا فضلا عن تضائل دورهم السياسي بالقياس للسلور المتعاطف الذي قام به الشيعة والخوارج . فالقوى الاجتماعية التي مثلت حزب الوسط لم تكن بطبيعتها ثورية ، كما افترقت الى زعامة قوية تستطيع ان تنافس على الصدارة اليمين الاموى واليسار المعتدل والمتطرف ، ولذلك لم تحفل كثيرا بتغيير الوضع القائم Status quo قدر اهتمامها بالحفاظ على مصالحها ولا كانت هذه المصالح عرضة للخطر اذا ما انتصر اليسار ، تصاطفت المرجئة مع اليمين دون ان ينضموا اليه صراحة ، فلما انتصر اليمين ، انحدروا له وبرروا لوجوده . ولم يشاركوا اليسار معارضته وهذا يفسر « اعتزال » المرجئة والمعتزلة معترك الصراع السياسي في النصف الاول من القرن الاول الهجري الذي صال فيه الخوارج والشيعة وجالوا وكشأن أحزاب الوسط دائما ، راقب المرجئة عن

كتب الصراع بين اليمين واليسار ، فلما بدأ في الأفق.
ترنح اليمين تحت الضربات المتلاحقة التي كالمها له
الخوارج والشيعية ، مالوا ناحية اليسار لمشاركته
مكاسب النصر الذي لاح وشيكا ، فاشتركوا في
كثير من الثورات التي قامت ضد بني أمية
وزصوبهم العداء ٠٠ فلما قمعت هذه الثورات عولوا
على العمل السري المستقل المنظم ، وكما فعل
اليسار اتجه المرجئة نحو جماهير الموالي لنشر
مذهبهم بعد «تثويره» وتطويعه بما يتسق وطبيعة
التطورات الاجتماعية حتى اذا ما نجحت دعوتهم
بمضمونها الاجتماعي الجديد قاموا بالثورة التي
أسفرت عن أضعاف نفوذ اليمن في المشرق ومهدت
لسقوط دولة بني أمية في النهاية ، وهكذا كان
التطور السياسي في فكر المرجئة استجابة لمتغيرات
الواقع الاجتماعي (٣) وضرورة أوجبتها طبيعة تكوين
فرقتهم كحزب انتهازي وصولي يحدد مواقفه
وفق ما يناسب أغراضه ومصالحه ، شأنه في ذلك
شأن أحزاب الوسط عموما ٠ فلنحاول رصد
التطور الفكري لعقائد المرجئة ودورهم السياسي
كحزب محيد ثم مشايخ لليمين ، فماليء اليسار
الى ان صار حزبا يساريا ثوريا في نهاية الامر ٠
وقف المرجئة في البداية موقفا سياسيا محايدا
بين اليمين واليسار ، فأصولهم الاجتماعية مغايرة.

تماما للطبقات التي مثلت اليسار ، وحسبنا ان نافع بن الازرق أشد زعماء اليسار المتطرف - الخوارج - تطرفا هو اول من أطلق عليهم اسم « المرجئة » (٤) لموقفهم المحايد فيما حدث من خلاف بين المسلمين في اواخر عصر عثمان ، فلم يسهموا في الثورة عليه ، ولم يشتركوا مع « العثمانية » في الاخذ بثأره بعد مقتله بالانضمام الى معاوية بن أبي سفيان وانما آثروا التريث الحذر وانتظروا لما يسفر عنه الصراع من نتائج .

والبحث عن اصول هذا الاتجاه المحايد للانتهazy من الصعوبة بمكان ، « فمقالات » المرجئة الاولى معدومة ، كما ان كتبهم المتأخرة لم تصل اليهنا لاضطهادهم في العصر العباسي ، عصر التدوين التاريخي (٥) .

واذا كانت كتب الخوارج والشيعة تزخر بروايات ومأثورات وأحاديث مصطنعة او منحولة يستشف منها النبتة الاولى للتيار الذي تبناه قبل ظهورهم كأحزاب سياسية ، فليس ثم من روايات مماثلة يمكن ان تكشف عن جنود التيار الارجائي . غير ان الاستاذ أحمد أمين (٦) ذهب الى ان هذا التيار يمكن تلمسه بين بعض الصحابة الاول كابي بكره وعبدالله بن عمر وعمران بن حصين وغيرهم ممن وقف

موقف الحياد في النزاع الذي وقع في اواخر خلافة
عثمان وحجته في ذلك هي الحديث الشريف الذي رواه
ابو بكره عن الرسول (ص) حيث قال : « ستكون
فتن ، القاعد فيها خير من الماشي ، والماشي فيها
خير من الساعي اليها ، الا فاذا نزلت او وقعت ،
فمن كان له ابل فليلحق بابله ، ومن كان له غنم
فليلحق بغنمه ، ومن كان له ارض فليلحق بأرضه
فالحياد هنا كما اعتقد الاستاذ احمد أمين قائم
على أساس ديني مبني على « إشك في قضية مشتبهة »
(٧) وظل هذا الموقف - حسب رأيه - رائد جماعة
المرجئة ابان « الفتنة الكبرى » اعتماداً على نص
أورده ابن عساكر يقول ان « الشكاك هم الذين
شكوا ، وكانوا في الغزاي ؛ فلما قدموا الى المدينة
بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد
ليس بينهم اختلاف قالوا : تركناكم وأمركم واحد
ليس بينكم اختلاف وقدمنا عليكم وانتم مختلفون ،
فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوماً وكان أولى
بالعدل وأصحابه ، وبعضكم يقول : كان علي أولى
بالحق وأصحابه . كلهم ثقة وعندنا مصدق ، فنحن
لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما
ونرجئ أمرهما الى الله حتى يكون الله هو
الذي يحكم بينهما » (٨) ويبدو ان الاستاذ

احمد امين قد تأثر في صياغة رأيه هذا بما ذهب اليه جولد تسيهر (٩) من ان « عقلية هؤلاء الناس (المرجئة) يمكن ان ترتبط برأى معتدل ظهر في عصر أقدم . . فلم يشتركوا في الخلاف وتركوا الى الله أمر الحكم فيه » .

ويخيل لنا ان هذا الموقف الحيادي القائم على اساس الشك في عدالة مواقف القوى المتصارعة لا ينسحب على المرجئة انما يخص جماعة من كبار الصحابة كعبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص وغيرهما ممن زهدوا في النزاع وآثروا العافية في دينهم . أما المرجئة ، فقد اعتزلوه ايثارا للسلامة في دنياهم والحفاظ على مصالحهم على ما اعتقد ، فقطاع منهم كما يفهم من الحديث . اننبوى السابق - رأى الحكمة في الانصراف الى أمور دنياهم والاهتمام بزراعتهم وقطعانهم ، وقطاع آخر كن مواليا لعثمان قبل مقتله ، فلم ينضموا للثوار ، كما لم ينحازوا لمعاوية خشية على مصالحهم أيضاً لان الموقف في بدايته كان في صالح على وهذا يفهم من قول ابن عساكر المسالف الذكر ، فاعتزالهم الصراع كان من باب التريث الانتهازي . الحذر ، فلما تمخض الصراع عن تدهور مركز على .

وبدا نجم معاوية في الظهور لم يتقاعسوا عن نصرته
فاعترفوا بشرعية خلافة وبرزوا لسياسه الأمر
الواقع لذلك حق للنوبختي (١٠) ان يصممهم بأنهم
« أهل الحشو واتباع الملوك واعوان كل من غلب » ،
فسموا مرجئة لأنهم توالوا المختلفين جميعا وزعموا
ان أهل القبلة كلهم مؤمنون باقرارهم الظاهر
بالإيمان * .

ونستطيع أن نجد مصداقا لذلك في المراجع . .
فالقضاع الأول من المرجئة يشمل أولئك الذين
سماهم الخياط (١٢) « بالنوابت » وهم على حد قوله
« عثمانية تقول بالجبر والارجاه » ، والقضاع الآخر
ممن كانوا على شاكلة غيلان بن أبى غيلان الدمشقي
الذي كان أبوه من موالى عثمان بن عفان ولحق بمعاوية
في الشام حين ظفر بالخلافة (١٣) ، ولا تصافهما معا
بالانتهازية والوصولية قال عنهم الزبيدي (١٤)
انهم « حشوية » * والحشوية كما ذكر النوبختي هم
« آتباع الملوك » واعوان كل من غلب * .

ولما انتهى الصراع بقلبة معاوية ، تبعه المرجئة
فكانوا لحكمه عوناً وسنداً ، جنسوا اراءهم
ومعتقداتهم لتبرير خلافته واقناع المسلمين بطاعته ،
وهذا يفهم من رأيهم في « مرتكب الكبيرة » اذ

بينما نادى الخوارج بكفره ، ووضعه المعتزلة في منزلة بين الكفر والايمان راى المرجئة اتوقف في الحكم وارجاء الامر الله سبحانه وتعالى (١٥) ، وفي ذلك مخالفة لكافة الاحزاب السياسية المناوئة التي نظرت الى بنى امية كمقتصبين للخلافة كما انهم قالوا بأن الايمان تصديق بالقول دون العمل (١٦) بمعنى ان العمل ليس ركنا من اركان الايمان ولا داخلا في مفهومه (١٧) وهذا يفسر موقفهم في العزوف عن مناوئة الحكم والرضوخ لطاعتهم دون ان ينال ذلك الموقف السلبي من صحة ايمانهم على عكس الخوارج الذين دعوا الى ضرورة مناوئة الخصوم وفقا لمبدأ « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » . وفي قول المرجئة بأن « مادون الشرك مغفور » ، وان العبد اذا مات على توحيد لا يضربه ما اقترف من الآثام واجترح من السيئات (١٨) تبرير واضح لاغتصاب بنى امية حق الامامة بوسائل التدليس والاغتيال واساليب الترغيب والترهيب . لقد كان الارجاء لذلك « دين الملوك » لان المرجئة لم يعارضوا الحكومة الاموية كسائر الفرق الاخرى انما اعترفوا بشرعيتها ونادوا بوجود طاعتها « وكفى ذلك تأييدا » (١٩) . وفي ضوء ذلك يمكن تفسير بطش بنى امية بكافة الفرق الاسلامية

باستثناء المرجئة • ولا يخالفنا شك في ان شيوخ
 هذا المذهب حظوا برعاية الامويين الاوائل ، فأقام
 بعضهم في دمشق (٢٠) في وقت تعرض فيه شيوخ
 الفرق الاخرى لضروب التعذيب والاضطهاد • اما
 الخوارج فقد لاقوا عننا شديدا من ولاة العراق فأضطروا
 الى نقل مسرح نشاطهم الى بلاد المشرق • بينما
 تعرض الشيعة في الكوفة للمحنة وأرغموا غلى
 مساعدة ولائها في مناهضة الخوارج كيما يضعف
 بعضهما البعض فيتخلص بنو امية من البدع ائمتهم
 في وقت واحد •

هذا - وقد نعم شيوخ المرجئة بالاقامة في البصرة
 دون ان يجدوا عنتنا من ولائها فعولوا على نشر
 المذهب بين اهلها ، وكان حسان بن بلال المزني
 اول من دعا الى مذهبه بين اهل البصرة (٢١) فلقيت
 دعوته قبولا اذ وجد البصريون في الارزاء ضالتهم
 المنشودة لانهم سئموا الحروب وآثروا السلامة
 والعافية من جراء ما لاقوه من احوال قبيحة
 الجمل وصفين والنخيلة • واصبح الارزاء بمثابة
 الصيغة المنهية التي تمنطق رغبتهم في الموادعة والركون
 الى الراحة (٢٢) ، كما اصبح مذهبنا مهدئا لغلواء
 المذاهب المتطرفة (٢٣) التي لم تجد لديهم قبولا •
 ولا غرو فقد تحول معظمهم الى الارزاء • وعنوا
 بأموزهم الداخلية (٢٤) دون نظير الى نوعيه

السلطة الحاكمة التي لم تكن حسب مذهبهم
« حكومة خارجية ضامة » (٢٥) . وهذا المنطق
يؤكد ما أنطوى عليه الأرجاء من طابع
« بنتامى » نفعى فى مرحلة التبرير ، او على
الاقل من نزعة برجائية تغلب المصلحة على ماعداها ،
وهى مألوفة لدى أحزاب الوسط فى كل العصور .

على ان المرجئة ما كان لهم ان يظلوا على ولائهم
لليمين طويلا ، فالسخط على بنى أمية مالم يثبت ان
بلغ ملته والمشكلة الاجتماعية زادت تفاقم (٢٦)
ومحاولات الإصلاح التى انجزها الخليفة الورع
عمر بن عبد العزيز تنكر لها خلفاؤه ، واشتدت
ضربات اليسار (الخوارج والشيعة) رغم ضراوة
بنى أمية فى القمع والبطش ، وبات فى الافق
« سقوط بنى أمية لامحالة » . لذلك استشعر المرجئة
تحول الموقف فى صالح اليسار ، فداروا مع الفلك
حيث دار ، وتعاطفوا مع التيارات الجديدة التى
تصمدت للدفاع عن العدالة ، فالآراء التبريرية
السالفة تحولت الى أيديولوجية اصلاحية تعانق
الواقع الاجتماعى الجديد ، ولاغرو فقد اتسم الفكر
الأرجائى فى هذه المرحلة بطابع الإصلاح ، فطالب
المرجئة « بالعمل بالقرآن والسنة والاخذ بمبدأ
الشورى » (٢٧) فهاهى ملامح هذه المرحلة الجديدة
فكريا ، واجتماعيا ، وسياسيا . *

من الناحية الفكرية نلاحظ « تثويرا » للعقائد
الاريجائية ، اذ تأثرت باراء الخوارج والشيعة في
الثورة على الظلم ، كما تبنت بعض مبادئ القدرية
في الحرية الانسانية . . واقبل الموالي على اعتناق
المذهب فشكّلوا القوى الاساسية للارعاء في صيغته
الجديدة ، فكان هذا تحولا اجتماعيا خطيرا اسفر
عن نتائج سياسية هامة ، اذ اشترك المرجئة في
الحركات السياسية المناوئة لبنى امية كحركات
عبد الرحمن بن الاشعث ويزيد بن المهلب .
ويخيل اليّنا ان هذا التحول بدا في الستينات
من القرن الاول الهجري ، مرتبطا بمدينة الكوفة ،
بينما كانت البصرة تمثل دور التبرير من قبل .
وكانت الكوفة مهيأة تماما لنمو الآراء الجديدة
للمرجئة ، فكانت المذاهب والفرق تتنافس في جو
علمي مشبع بالتسامح ، وكان رؤساؤها يتجادلون
ويتبارون في بيئة « تحترم قضية العلم وموجب
الشرع واحكام النظر (٢٨) » فاتيح للارعاء ان يفيد
من هذه المذاهب في فلسفة ايديولوجيته الجديدة .
فشاركوا كافة احزاب المعارضة القول بأن « الامامة
لا تثبت الا باجماع الامة » (٢٩) وفي ذلك اسقاط لحق
بني امية في الحكم على اساس ان في الامة من لم
يعترف بشرعية خلافتهم . واقتبسوا من الخوارج
آراءهم السياسية الديمقراطية فقالوا « بصلاحية

الامامة في غير قریش ، « واحقية كل من كان قائما بالكتاب والسنة لها » (٣٠) ، كما تخلوا عن معتقداتهم التبريرية السابقة التي كانت تفصل العمل عن الايمان ، وأخذوا عن الخوارج والقدرية اشتراط العمل كضرورة للايمان بمعنى التصدي لتقويم الانحراف والنهاى عن المعاصى « فمن تمكن فى قلبه الخضوع لله والمحبة له على خلوص ويقين لم يخالفه فى معصية » (٣١) فالعمل هنا لصيق بالايمان وصاندر عنه صدورا ضمنيا خاصة وان « الايمان لايزيد ولا ينقص » (٣٢) ، وهذا يعنى ان الارجاء فى صيغته الجديدة « أعلى من مستوى الايمان بما يحقق العمل مما جعل المرجئة فرقة متشددة » على حد تعبير باحث معاصر . (٣٣) وهذا التشدد نجد له أصلا عند الخوارج الناعين « بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ولعل التقارب بين الارجاء ومذهب الخوارج فى تلك المرحلة كان سببا فيما اطلق على المرجئة آنئذ « مرجئة الخوارج » .

كما تأثر الارجاء بالتشيع ، فأخذ المرجئة عن الشيعة عقيدة « التأويل » (٣٤) التى تتيح لهم نوعا من المرونة فى تكييف انفسهم مع الواقع الاجتماعى المتغير ، وفضلا عن ذلك تأثروا بفكرتى « التقية » والمهدى المنتظر ، وهو ما سنعرض له فيما بعد مفصلا . وحسبنا ان بعض شيوخ المرجئة

لم يجنبوا غضاضة في اظهار تشييعهم (٣٥)
 لاسباب سياسية ، كما كانوا يتعاطفون مع آل
 البيت رغم بطش ولاية بنى امية (٣٦) .
 ولم يجد المرجئة غضاضة في اقتباس بعض
 آراء القدريه أسلاف المعتزلة والتنكر لمعتقداتهم
 السابقة ، فتركوا القول بلجبر الى القدر ،
 وربطوا بين الايمان والعقل ربطا محكما ، يتضح
 ذلك من قولهم « الايمان بما كان لايجوز في العقل
 الا ان يفعل ، واما ما كان جائزا في العقل الا بفعل
 فليس ذلك من الايمان » (٣٧) وهذا يعنى الجمع
 بين العمل والنظر العقلي كشرط للايمان « فالتوحيد
 بغير نظر لا يكون ايمانا » (٣٨) . كما اعتقدت بعض
 فرق المرجئة باراء القدرية فيما يتعلق بخلق
 القرآن (٣٩) ولاغرو فقد خلط بعض علماء الفرق بين
 المرجئة والمعتزلة (٤٠) واطلقوا عليهم « معتزلة
 المرجئة » ومع ما ينطوى عليه هذا الخلط من خطأ
 فله دلالتيه على تأثر الارجاء في هذه المرحلة
 بالاعتزال الى حد كبير : (٤١) .

قصارى القول ان الارجاء بمفهومه الثوزي
 الجديد أصبح ثالث أحزاب المعارضة للخلافة الاموية
 الى جانب الخوارج والشيعة ، فقد تطرفت آراؤه
 المعتدلة ، وثورت مبادئه التبريرية حتى لقد قال
 النخعي «لانا على هذه الامة من المرجئة اخوف عليهم

في عدتهم من الازارقة» (٤٢) . ولا يخفى أن الازارقة .
أكثر فرق الخوارج تطرفا وثورية .

وما كان للارجاء ان يصبح مذهباً ثوريا الا بعد
ان اعتنقه الموالي ، ذلك ان الموالي انخرطوا في
أحزاب المعارضة لاكساب ثوراتهم شكلا شرعيا
استنادا الى ركائز مذهبية دينية . فكانوا قسمة بين
احزاب المعارضة الثلاثة ، وفي هذا الصدد ذكر
ابن سعد (٤٣) نصا هاما يقول «كان للفقهاء ابن ابي
الجدد الغطفاني مولى له ستة بنين ، فكان اثنان
منهم متشيعين ، واثنان مرجئين . واثنان يريان
رأى الخوارج » . وكان موالي الكوفة سباقين الى
اعتناق مذهب المرجئة ، اخذوه عن ساداتهم من
العرب الذين لم يكونوا على وئام مع الحكومة الأموية
من جراء سياستها في التحيز لعرب الشام دون
عرب العراق ، لذلك عول بعض زعماء عرب العراق
على الثورة طلبا للمساواة ، فبثوا هذا المطلب في
مواليهم من الفرس تحت لواء الارجاء . فمحمد بن
الاشعث بن قيس - من المرجئة - كان حائقا على
بنى أمية وحاربهم في صفوف مصعب بن الزبير ،
ثم ورث ابنه عبد الرحمن أحقاده فقام بثورته
المشهورة التي سنعرض لها بالدراسة . وقد تلقى
عمر بن قيس الماصر مذهب الارجاء عن محمد بن

الاشعث هذا ونشره بين الموالى (٤٤) وكان ذر
ابن عبدالله بن زراره اهتملانى . الذى ورث عن ابيه
حقده على بنى امية وولاتهم فى العراقى (٤٥) - وعمرو
بن مرة بن عبدالله المرارى . من اقطاب الدعوة للارضاء
بين موالى الكوفة (٤٦) عن هؤلاء وامثالهم من عرب
العراق تلقى موالى الكوفة مذهب المرجئة ، فكان قيس
الماصر - من سبى الديلم - مولى على بن ابي طالب
.ول من اعتنق المذهب من موالى الكوفة (٤٧) وعنه
أخذ ابنه عمر - من موالى ثقف - وتبحر فى معرفة
اصول المذهب وفروعه حتى صار شيخا لفرقة
المصرية الارجائية (٤٨) اما عبيد المكنثب شيخ فرقة
العبيدية فكان من موالى ضبة (٤٩) . كذلك كان
غسان الكوفى رئيس فرقة الفسانية من الموالى ،
وقد عاصر ابا حنيفة « وكان يحكى عنه مثل
منهبه » (٥٠) . وهكذا كانت الكوفة مركزا للارضاء
فى صيغته الجديدة ، حيث التقت امال الموالى فيها فى
التخلص من مفاصل السياسة الاموية مع رغبة عربها
فى مساواتهم بعرب الشام . وبديهي ان ينزح
اليها كثيرون من مرجئة البصرة (٥١) انفاقين على
سياسة الحجاج ، فلما اشتد ساعدتهم عولوا على
الثورة .

ولا تموزنا الأدلة على انخراط المرجئة فى ثورة
عبد الرحمن بن الاشعث (٨٠ - ٨٤ هـ) (٥٢) فقد

اشترك فيها زعماءهم من أمثال عامر الشعبي ومحمد ابن السائب الكلبي (٥٣) وعبد الرحمن بن ابي ليلى كما اشترك فيها جمهور من الموالي جنباً الى جنب مع عرب العراق في جيش ابن الاشعث المعروف « بجيش الطواويس » ، الذي تكون من مائة الف عربى ومثلهم من الموالي . وبايع المرجثة ابن الاشعث على « كتاب الله وسنة نبيه وخلع ائمة الضلال » .

وتمركز الثوار في الكوفة وهزموا جيوش الحجاج في عدة معارك . وحاول الخليفة عبد الملك بن مروان تقديم ترضيات للعنصر العربى دون الموالي ، فعرض عليهم عزل الحجاج « وان تجرى عليهم اعظياتهم كما تجرى على اهل الشام » وان يتولى ابن الاشعث اماره ولاية يختارها ، لكن الموالي ابوا الا خلع الخليفة نفسه ، فبعث الخليفة بالامدادات الى الحجاج من جنده الشام فهزم الثوار في وقعة دير الجبال خارج الكوفة واثنى فيهم قتلا وتذبيحا ، وأرغم الاسرى على ان يشهدوا على انفسهم بالكفر فقبل الكثيرون خوفاً وتقية .

لم تكن ثورة ابن الاشعث مجرد صراع بين العراق والشام كما ذهب فلهوزن (٥٤) ، كما لم تكن صراعاً بين القيسية واليمانية وحسب ، كذا

لا يمكن اعتبارها نتيجة طموح شخصي ليس الا ، فلا يمكن اغفال دور الموالي الذين ثاروا طلبا للمساواة بالعرب في الضرائب والاشتراك في ديوان العطاء فالتفت اهداف هذه القوى جميعا في مساواة الحكم الاموى ، وكان مذهب الارجاء بعد تشويره بمثابة ألوثاق الدينى الذى ربطها ووحدها فالثورة اذن ثورة اجتماعيه ذات مسوح دينية ، ولعل هذا يفسر اصرار الحجاج على ان يعلن المنهزمون كفرهم ، كذا حرصه على طرد الموالي من الكوفة واعادتهم الى بلادهم ، وفى ذلك ذكر ابن عبد ربه (٥٥) ان الحجاج زجرهم بقوله « انتم علوج وعجم وقراكم اولى بكم » ثم « فرق جمعهم كيف احب وصيرهم كيف يشاء » ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلدة التى وجهه اليها » .

وكما اشترك المرجئة فى الجبهة الائتلافية التى تزعمها ابن الأشعث ضد بنى أمية ، فقد لعبوا نفس الدور فى مساندة حركة أخرى قام بها يزيد ابن المهلب (١٠٠ - ١٠٢ هـ) وأعطوها طابعا ثوريا اجتماعيا دينيا كذلك . والتوافق بين الثورتين يكاد يكون تاما ، فلم تخل حركة ابن المهلب من دوافع شخصية نظرا للعدا بينه وبين الخليفة يزيد بن عبد الملك (٥٦) . كذلك ظهر

فيها الصراع واضحاً بين القيسية واليمينية ، فقد أنقص يزيد بن عبد الملك عطاء اليمينية وجعله نصف عطاء القيسية . (٥٧) كما اشترك فيها الموالي في جنوب العراق (٥٨) بأعداد غفيرة ، وباركها شيوخ المرجئة من أمثال السميميدع الكندي وأبي روبة وثابت قطنه وتبعهم جمهور مرجئة العراق (٥٩) وظهرت مبادئ الأرجاء واضحة في شعارات الثورة ، فقد طرحت مبادئ الدعوة للعدل المساواة وخلع الطاعة للخليفة الأموي والرجوع إلى الشورى « وبويع ابن المهلب على كتاب الله وسنة نبيه » (٦٠) . وتمكن من الاستيلاء على البصرة وما يليها من فارس والأهواز ، لكنه ما لبث أن هزم وقتل حين انفض إليه الخليفة جيوش الشام . وتعرض المرجئة للاضطهاد والبطش الشديد وأمتحن رؤسائهم أعسر الامتحان وأشقه .

وبات واضحاً أن الأرجاء الذي كان مشابهاً للحكومة الأموية تحول إلى دعوة مساندة للحركات المناوئة لها ، فأسرفت الحكومة الأموية في تعقب المرجئة واستئصال شأفتهم خاصة في خلافة هشام ابن عبد الملك الذي رمى العراق بوال قاس هو خالد بن عبد الله القسري (٢٦) . كما نكل هشام بشيوخ المرجئة في الشام وقتل بعضهم من أمثال

غيلان الدمشقي (٦٣) جرى خاله على نفس الوثيرة
فسفك دماء المرجئة وتعقب فلولهم ويقال أنه ذبح
بيده الجعد بن دوهيم - من اعلام الارعاء - صبيحة
عينه الاضحى كما تدبح الخراف (٦٤)

وعلى اثر ما حل بالمرجئة من محن كان عليهم ان
يغيروا وسائل كفاحهم فشرعوا بانفعل فى اتباع
سياسة جديدة ، ويخيل اليها ان هذه السياسة
انطوت على هدفين أساسيين ، أولهما محاولة
« تثوير » الخلافة فى الشام باحتواء الخلفاء الى
مذهبهم واقناعهم باتباع سياسة الاصلاح ، وثانيهما
الدعوة السرية المنظمة فى خراسان على نسق مافعله
الشمسية والخوارج . ويبدو انهم تعاونوا مع
المعتزلة فيما يتعلق بالشق الاول ، بينما أفادوا
من الدعوة الهاشمية فى تحقيق الشق الآخر .

فنعلم ان مرجئة الشام اقتربت أفكارهم الى حدة كبير
من آراء المعتزلة ، ونجحوا فى اقناع الخليفة عمر
ابن عبد العزيز بالصلول عن سياسة أسلافه
والمساواة بين العرب والموالى قى الحقوق والواجبات
كما كانوا وراء « ترشيده » الخليفة انوليد بن يزيد
الذى حاول ان يصيد سيرة عمر بن عبد العزيز بعد
انتكاس اصلاحاته عقب وفاته ، ولا غرو ، فقد كان
الوليد « يتودد الى القلوية والمرجئة » (٦٥) ويعمل
وفق نصائح شيوخهم . وعول الخليفة مروان بن

محمد علي مواجهة المشكلات المتفاقمة في عصره بروح
اصلاحية فتقرب من المرجئة وتودد الى شيوخهم ،
ويقال أنه اعتنق مذهبهم حيث أخذه عن مؤدبه
الجعدي بن درهم حتى عرف لذلك بمسروان
«الجعدي» (٦٦) ولعل اقبال الامويين الاواخر على
الارجاء يفسر رغبتهم في تأجيل سقوط دولتهم عن
طريق الاستعانة بحزب الوسط لمواجهة أخطار
اليسار ، وحق لفلهوزن (٦٧) القول تأسيسا على
ذلك بأن «السوار من أهل الديانة والورع قد ثبتت
قدمهم وازدادت قوتهم في الشام» .

غير أن سياسة الإصلاح ماكان لها ان تحقق
أهدافها ، فقد كان الموقف يتطلب ثورة شاملة ،
ذلك ان الدعوات السرية الهاشمية والخارجية
أخذت تعمل عملها في شرقي الدولة وغربيها
وفي جنوبيها أيضا . وشارك المرجئة الخوارج
والشيعة في اتباع أسلوب الدعوة السرية المنظمة ،
وحاولوا بادية الامر ان يتخذوا من العراق ميدانا
لنشاطهم فأتجهوا الى البصرة مركزهم القديم في
دور التبرير ، لكن دعوتهم فيها لم تلق
رواجا (٦٨) .

عندئذ يمم المرجئة وجوههم شطر المشرق حيث
كانت الدعوة لآل البيت تنتشر بين الموالي . لذلك
اتبعوا نفس النهج ، وطوعوا اراهم الاعتقادية

بما يتمشى وظروف الدعوة السرية ، وافادوا في
 هذا الصدد من فكر الشيعة السياسى ، فقالوا ان
 « من آمن بقلبه فهو مؤمن مسلم وان أظهر اليهودية
 والنصرانية » (٦٩) . وهذا يعنى «التقية» بداهة
 كما قالوا « بالتأويل » وسلوك نهج المجاز في
 المسائل المختلف عليها (٧٠) ، وهو منطق يتيح لهم
 المرونة في تكييف المواقف بما يساير طبيعته
 الظروف ومقتضيات الحال . كما تنفقوا فكرة
 «المهدى المنتظر» فقالوا بأنه سيظهر « ليهدم سور
 دمشق ويزيل امر بنى أمية » (٧١) ، وسبقوا
 العباسيين في الدعوة « لصاحب الرايات السود
 الذى يظهر من المشرق فيملا الأرض عدلا بعد ان
 ملئت جورا » (٧٢) والصلة وثيقة منذ عصر النبوة
 بين الأولوية السمود ومحاربة الضلال والعلوان
 (٧٤) واذا كانت الحركة العباسية تقوم « بالدعوة
 للرضى من آل محمد » فقد دعا المرجئة « للرضى »
 من المسلمين بعامه ، وهو أمر زاد في الإقبال على
 دعوتهم التى تعنى من هذه الزاوية أقرب الى
 « ديموقراطية » الخوارج منها الى « الاوليجركية »
 الهاشمية التى تقصر حق الامامة على آل البيت
 فقط .

لذلك كللت جهود دعاة المرجئة بالنجاح فى
 المشرق ، فعبس الله الجملى المارادى داعيه المرجئة

«تهاقت الناس عليه» (٧٥) ، وأبو معاوية الضريير أحرز ما أحرزه سابقه (٧٦) ، وجواب بن عبد الله التيمي الكوفي أقبل عليه أهل جرجان وتلقوا عنه أصول المذهب (٧٧) ١٠ أما أشهر اندعاة على الإطلاق فهو الجهم بن صفوان الذي يعزى إليه الفضل في اتمام نشر المذهب بخراسان حتى نسب الأرجاء بها إليه (٧٨) ، ولا غرو ، فقد كان خراساني الاصل - فيقال انه من ترمذ - لوسمرقند - ثم اعتنق الاسلام وسكن الكوفة كمولى لبني راسب من الأزد (٧٩) ، واخذ الأرجاء عن الجعد بن درهم في صورته المتطورة ، فقال بخلق القرآن ومستولية الانسان عن افعاله (٨٠) ، مخائفاً في ذلك أهل الحديث والأثر . وللجهم مساجلات طويلة مع شيوخ الفرق الأخرى بخراسان قدر له الظفر فيها « بما جعل الناس ينجذبون إليه » (٨١) . وقد بدأ الدعوة للأرجاء في ترمذ ، ومنها انتقل الى بلخ ، واتصل بالحارث بن سريج . الذي تصدى لقيادة الثورة على بني امية في خراسان - فكان كاتبه (٨٢) ورأس دعوته ، وقارىء كتبه في المجامع والداعي الى رأيه في الخروج على بني امية (٨٣) ، وبفضله أقبل الموالي على اعتناق الأرجاء والانضمام الى ثورة الحارث . (٨٤) وهكذا لم ينصرم القرن الثاني الهجري إلا وكان الأرجاء سائداً في الاقاليم الشرقية من الدولة

الأموية (٨٥) ، وحق لفلهموزن (٧٦) القول بأن
« الارجاء في خراسان كان سياسة في جمع
الشبل » لأنه « كان اشبه شيء بأثر عكسي اخلاقي
لذلك الاسلام الشكلي دين الحكومة العربية في
ذلك الحين (٨٧) »

فقد رفع المرجئه انذاك شعارات براقه كالدعوة
للمساواة دون نظر الى العصبية او العنصر ، ثم
نادوا بضرورة العودة الى تطبيق الشريعة (٨٨) على
اساس من التسامح والرضى (٨٩) بدلا من العنف
وسفك الدماء كما هو الحال بالنسبة للخوارج
(٩٠) .

ومن هنا اقبل الخراسانية على الحارث بن سريج
فجند منهم سبعين الفا (٩١) اعتمد عليهم في اعلان
ثورته الشهيرة . ولا حاجة بنا للاسترسال في
سرد وقائعها (٩٢) واحداثها بقتل الاهتمام بتأمل
دوافعها وطبيعتها واهدافها .

ونحن نخالف رأى الاستاذ احمد أمين (٩٣) في ان
الثورة قامت « لاسباب قبلية » وعداوات شخصية
فالعامل القبلي لم يكن ذا اثر البتة في الحركة
التي اتخذت طابعا اجتماعيا دينيا خالصا ، اذ
اشترك فيها العرب جنبا الى جنب مع الموالي
وقاموا بمحاربة السيادة العربية مستندين الى

الاسلام» (٩٤) • فباسم الاسلام تبنت الثورة قضية العدالة بعد ان حادت الحكومة الاموية عن جادة الشريعة ، فعبرت من ثم عن « الاسلام الثائر الذى جعل تلك المبادئ أساسا لمحاربة نظام الحكم الذى كان قائما اذ ذاك وجعل يدعو للحرب نصرا لله على بنى أمية وعلى عمالهم ، ونصرا للحق على الطغيان والعسف » (٩٥) • ومن هنا انبرى الفقهاء يحضرون الجماهير على الثورة المشروعة ويدكون جذوتها ، فكانوا يقولون « • قاتلوهم ، ولا تأثموا من قتلهم بنية و يقين • على آثامهم قاتلوهم • وعلى جورهم فى الحكم وتجبرهم فى الدين » (٩٦) •

كما لم تكن الثورة مجرد حركة عنصرية ، يقوم الصراع فيها بين العرب والفرس • انما ضمت الطبقات المستضعفة من العنصرين معا فى مواجهة الارستقراطية العربيه فى خراسان ومن دار فى فلكها من الارستقراطية الفارسية القديمة • لذلك ضم معسكر الثوار بعض العناصر العربية الثائرة من فرسان الثغور « والانتلجنسيا » الدينية من الفقهاء - من القيسية واليمينية على السواء (٩٧) - الى جانب صفار الملاك من الموالى وسكان القرى من الفلاحين المعدمين • بينما ضم المعسكر الاخر الجند العربى الاموى بخراسان الى جانب طبقة

الدهاقين التي كانت عصب الادارة الاموية ، لذلك
يمكن القول ان الاوضاع الطبقية كانت فيصلا في
التمييز بين جند الثوار وأعدائهم ، بين « جند الله
وجند الحكومة » .

كذلك ينتفي الدافع الشخصي تماما اذا معلمنا
أن الحارث بن سريج - زعيم الثورة - لم تراوده
اطماع شخصية ولم يلد بخليده تحقيق أمجاد
دنيوية ذاتية . فقد عرفناه - في المراجع - مسلما
تقيا ورعا وزاهدا مصلحا رهن حياته للدفاع عن
العدالة حتى لقد قاتل الاثراك في صفوف المسلمين
حين كانت الحرب جهادا ، ثم حارب المسلمين
في صفوف الاثراك ، بعد اسلامهم - حين أهدرت
الحكومة الاسلامية تعاليم الاسلام وحادت عن جادة
الشريعة « ٩٨ » ، فهدفه الذي تقاني في سبيله
يفهم من قوله « ماقرة عيني الا ان يطاع الله » كما
ذكر الطبري (٩٩) . وسلوكه مصداق لقوله ،
فحين « سلومه الوالي الاموي بخراسان - نصر بن
سيار - ليكف عن الثورة وبعث اليه بالاموال
والفرش والخيول ، تعفف عنها وقسمها بين أتباعه
بالتساوي ، ورفض الاستجابة اليه حين مناه
بالولاية والاموال الكثيرة - عرض عليه مائة الف
دينار - وأرسل اليه خطابا قال فيه « ١٠٠ اني
لست من هذه الدنيا ، ولا من هذه اللذات ، ولا

من تزويج عقائل العرب في شيء ، وانما أسس
كتاب الله عز وجل والعمل بالسنة ، واستعمل
اهل الخير والفضل » (١٠٠) . وعن زهده وبساطته
يذكر الطبري (١٠١) انه « كان يجلس على بردعة
وتنني له وسادة غليظة » . وعن مثاليته وفروسيته
الحقة : يذكر انه كان ينهي اصحابه عن السلب
والنهب فيما عدا السلاح والكراع (١٠٢) كانت
دعوته اذن لتحكيم الكتاب والسنة (١٠٣) وتهدف
الى اقامة حكومة ترضى عنها الاغلبية (١٠٤) تعمل
على تطبيق العدالة كما وردت بالاسلام وحسبنا
« انه لم يدع لنفسه بالخلافة ، ولا بيع (١٠٥)
عليها » . ومن هنا نعتقد ان حركة الحارث بن
بريج كانت « ثورة سياسية اجتماعية » (١٠٦) في
اطار الدين ولم تكن تعبيراً عن اطماع شخصية أو
مجرد تطاحن عصبى عنصري .

لذلك لم يتورع الثوار عن وقف القتال - رغم
ما أخرجوه من انتصارات - حين لوح الخليفة
بلاستجابته لمطالبهم في اقرار العدالة (١٠٧) ، ولم
يتنصروا عن معاودته لما أدركوا تنكره لوعوده ،
فإن قتالهم قائماً على اساس « عدم الرغبة في
سفك الدماء بغير حلها » (١٠٨) .

وظل هذا المبدأ رائدهم في حروبهم التي لم
تتوقف الا بعد هزيمتهم وقتل قائدهم سنة ١٢٨ هـ.
(١٠٩)

وتنهض ثورة الحارث - رغم فشلها - دليلا على
« التثوير » الحقيقي للمرجئة في شكل حركة
ارجائية خالصة تختلف موضوعيا عن الثورات
السابقة التي اشتركوا فيها الى جانب ابن الاشعث
وابن المهلب ، كانت ثورة الحارث بن سريخ
- بحق - تعبيرا عن المرحلة النضائية في تاريخ
المرجئة التي تبينوا فيها المسألة الاجتماعية
والدفاع عنها بروح اسلامية خالصة ، فكانت لذلك
« ثورة من اسفل لامن اعلى » (١١٠) .

واذا كانت الثورة قد انتكست ، الا أنها أسفرت
عن نتائج ايجابية غاية في الاهمية بعضها مباشر
والبعض الاخر غير مباشر . فنعلم ان الحكومة
الاموية بعد مقتل الحارث اضطرت الى التنازل عن
بعض اجراءاتها المالية الجائرة في خراسان (١١١)
واتبعت سياسة اكثر ليانا واعتدالا . وكانت هذه
التنازلات رضوخا لمشيمة الثوار بمثابة ارضاء
للنجاح الذي احررته الدعوة العباسية التي
استفادت ولا شك من ثورة ابرجئة بخراسان في
امقاط الخلافة الاموية في عام ١٣٢ هـ . ولاغرو

فقد اغتبط الهاشميون (علويين وعباسيين)
للاتصارات التي كان اثوار يحرزونها على عمال
بنى امية بخراسان ، وكان دعائهم يتابعون عن
كشب تضعضع القوة الأموية تحت ضربات الثوار ،
فقدّر لهم ان يطلعوا على عورات النظام الاموى
وثغرات الضعف في قوته العسكرية ، فافادوا من
من ذلك كله حين قاموا (بثورتهم بزعامة أبى مسلم
الخراساني (١١٢) . ويبدو ان الرغبة راودتهم
حينما في الانضمام للثوار . لكنهم آثروا التريث
الحذر واكتفوا بحض الحارث على المضى قدما في

قتال بنى أمية . يفهم ذلك من قصيدة بعثها
الكميت - شاعر الهاشميين - من الكوفة الى
الحارث بن سريج يستحثه على حرب بنى امية
ويعتبر له عن أملاؤه بالرجال والسلاح ، ننقل منها
هذه الابيات :

الا أبلغ جماعة اهل مرو
على ما كان من نأى وبعد

رسالة ناصح يهتدى سلاما
ويأمر في الذى وكبوا بجند

وأبلغ حارثا عننا اعتذارا
اليه بأن من قبلى بجهد

والولا ذاك قد زادتك خيل
من المصريين بالفرس من تردى

فلا تبتوا ولا ترضوا بخسيف
ولا يغرركم أسد بعبد

وكونوا كالبلغايا ان خسلتم
وان اقررتم ضيما لوغد

والا فارفعوا الرايات سودا
على اهل الضلالة والتعدي

وهكذا تحول حزب الوسط الارجائي الذي بدأ
معتدلا ثم انتهازيا مبررا للسلطة الى مناوئ لها
يدعو للاصلاح ، ثم انتهى به المطاف الى ان صار
ثوريا قحما مثل سائر أحزاب اليسار اسهم بدور
كبير فى اسقاط حزب اليمين الاموى الذى اجزأت
عليه الثورة العباسية .

المراجع والحواشي

- (١) وآخر الدراسات عن المرجئة نعت هذا المنحى ولم تتجاوز حد الاهتمام برصد الآراء الاعتقادية الخاصة بالارضاء .
انظر : يحيى هاشم : نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية .
- (٢) من الانصاف أن نشيد بباحث معاصر أهتم بالمعتزلة ليس فقط كرواد للتأثير في الاسلام ، انها عرض لأصولهم الاجتماعية ودورهم السياسي فاضاف جديدا يحق الى معلوماتنا الخاصة بالاعتزال .
انظر : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية .
(٣) يحيى هاشم : ص ٣٥٧ .
- (٤) من تعليق للكوثري على هامش رسالة أبي حنيفة الى عثمان البتي ص ٣٧ .
- (٥) احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٨١ .
- (٦) نفسه ص ٢٨٠ .
- (٧) يستند الاستاذ احمد امين في رؤاه تلك على قول للنزوي بأن « القضايا كانت مشتبهة حتى أن جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الظالمين ولم يزلوا ولم يتيقنوا الصواب » .
- (٨) احمد امين : المرجع السابق ص ٢٧٩ .
- (٩) العقيدة والشريعة ص ٢٦ .
- (١٠) فرق الشيعة ص ٤ ، ٥ .

- (١٢) الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد ص ١٥٦ .
 (١٣) جمال الدين انقاسمي البشمقي : تاريخ الجهمية
 والمعتزلة ص ٥٦ .

- (١٤) تاج العروس : ١ : ٥٨٩ مادة « نبت » .
 (١٥) الخياط : ص ١٦٥ .
 (١٦) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ١٤١ .
 (١٧) أحمد أمين : فسخي الاسلام : ٣ : ٣١٧ .
 (١٨) البشمقي : الملل والنحل : ١ : ١٢٦ .
 (١٩) أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٨٠ ، هاملتون جب :
 دراسات في حضارة الاسلام ص ١٢ .
 (٢٠) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي :
 ٢ : ٤ ، ٥ .

- (٢١) كان حسان المزني من التابعين ، اخذ عن عمار
 ابن ياسر وروى عنه كما روى عن قتادة ويحيى ابن كثير
 من اعلام المرجئة الاوائل .

- راجع : القريري ، الخطط ، ٤ : ١٩٧٢ ، البخاري : التاريخ
 الكبير ٢ : ق : ١ : ٢٩ ، الذهبي ٠٠ ميزان الاعتدال ١ : ٤٧٨
 ابن حجر : تهذيب التهذيب ص ٤٦ ، ٤٧ .

- (٢٢) محمد جابر عبد العال : حركات الشيعة المتطرفين
 في العصر العباسي الأول ص ١٧٥ .
 (٢٣) فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ٣٤ .

- (٢٤) محمد جابر عبد المال : ص ١٧٨ .
- (٢٥) جولد تسيهر : ص ٧٦ .
- (٢٦) عن هذا الموضوع راجع ما سنورده عن الاسسباب
المهنة للدعوة العباسية .
- (٢٧) الدمشقي : ص ٣ .
- (٢٨) السعدي : مروج الذهب : ٣ : ٢٠٤ .
- (٢٩) الطبري : تاريخ الامم والملوك ٧ : ٣٣١ .
- (٣٠) احمد امين : ضحى الاسلام ، ٣ : ٣٣٢ .
- (٣١) الشهرستاني : ١ : ١٢٥ .
- (٣٢) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٧٠ .
- (٣٣) يحيى هاشم : ص ٢٦٣ .
- (٣٤) الدمشقي : ص ١٥ .
- (٣٥) البلاذري : انساب الاشراف ص ٢٥٠ .

(٣٦) قال ابو معاوية الضريح حدثنا الاعمش قال : رايت
عبد الرحمن بن ابي ليلى (من شيوخ المرجئة) وقد اوقفه
الحجاج وقال له : العن الكتابين علي بن ابي طالب وعبد الله
ابن الزبير والمختار بن ابي عبيد فقال عبد الرحمن لعن الله
الكتابين . ثم ابتدا فقال : علي بن ابي طالب وعبد الله
ابن الزبير والمختار بن ابي عبيد . قال الاعمش : فقلت انه
حين ابتدا فرقمهم ولم يعنهم .

انظر : ابن سعد : الطبقات الكبير : ٦ : ١١٢ ، ١١٣ .
ويخيل لنا ان التقارب بين المرجئة والشيعة آنذاك كان
امرا مرحليا اوجبه وحدة الهدف في مناوأة بني امية ، ذلك ان

الشيعة كانوا يضمنون عداً مقيماً للمرجئة ، كما كان المرجئة يطوعون مذهبهم وفقاً لمتعضيات الحال ، وليس ادل على ذلك من موقف احد شيوخهم وهو عامر بن شرحبيل الشعبي الذي اظهر التشيع فاشترك في ثورة المختار بن ابي عبيد الثقفي ، ثم ارتد بعد فشل الثورة ، واشترك في حركة عبد الرحمن بن الاشعث فلما اخلفت اعلن توبته امام الحجاج فولاه قضاء الكوفة ، فلما سقطت الدولة الاموية اظهر ولاءه لبني العباس فثبتوه في منصبه . وشخصية متقلبة الاحواء كهذه تنهض الدليل على صفة الانتهازية التي لصقت بالمرجئة ، وحسبنا ما قاله الشعبي صفة الانتهازية التي لصقت بالمرجئة ، حب صالح المؤمنين وصالح بني هاشم ، ولا تكن شيعياً ، وارج ما لم تعلم ، ولا تكن مرجئاً . واعلم ان الحسنه من الله والسنيّة من نفسك ، ولا تكن قبيحاً . اوجب من رأيتّه يعمل بالخير وان كان اكرم سندياً .

• راجع ابن سعد ١/٥ : ٢٤٥ وما بعدها ، ٦ : ٢٤٨ ، ٤٩٠ .

وفي ذلك دلالة على ان المرجئة كانوا « يوالون من غلب » .

(٣٧) الأشعري : مقالات الاسماعيليين : ١ ، ١٩٩ .

الشهرستاني : ١ : ١٢٧ .

(٣٨) نفسه ص ٢٤٠ .

(٣٩) المشقي : ص ٢١ .

(٤٠) نفسه ص ٦ .

(٤١) احمد ابن : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٢ .

(٤٢) ابن سعد : ٦ : ٢٧٤ .

(٤٣) نفسه ص ٢٩٢ -

(٤٤) ابن حجر : تهذيب التهذيب : ٩ : ٦٤ ، ٦٥ .

(٤٥) ابن سعد : ٦ : ٢٠٥ ، ابن حجر : المرجع السابق

٣ : ٢١٨ .

(٤٦) الذهبي : ميزان الاعتدال : ٣ : ٢٨٨ ، ابن حجر -

٨ : ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٤٧) ابن حجر : ٧ : ٤٨٩ ، ٤٩٠ .

(٤٨) ابن سعد : ٦ : ٣٣٩ .

(٤٩) نفسه : ٦ : ٣٤٠ .

(٥٠) الشهرستاني : ١ : ١٤١ ، البغدادي : الفرق بين

الفرق ص ١٢٢ .

(٥١) ظل قطاع من مرجئة ابصرة على مبادئه السـ...الزة

المناصرة لبنى امية ، فداؤوا بمعاينة ولائها . انظر : ابن سعد :

٦ : ٣٠٧ .

(٥٢) عن مزيد من التفصيلات راجع : فلهوون : الدولة

العربية ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٥٣) الذهبي : ميزان الاعتدال : ٣ : ٥٥٦ ، ابن حجر

٩ : ١٨٠ ، فلهوون : ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

(٥٤) المرجع السابق ص ١٤١ .

(٥٥) العقد الفريد : ٢ : ٩٣ .

(٥٦) كان يزيد بن المهلب وأثيا على العراق من قبيل الخليفة سليمان بن عبد الملك ، فنكل بال الحجاج الثقفي ، وكانت بنت الحجاج زوجة ليزيد بن عبد الملك فزعم على يزيد ابن المهلب فعلته وتوعده بقوله « أما والله لئن وثيت من الامر شيئا لأقطعن منك عضوا » فرد عليه ابن المهلب قائلا « والله لئن كان ذلك لأرمينك بمائة سيف » .

انظر : ابن الأثير : ٤ : ١٥٦ .

(٥٧) فلهوذن : الدولة العربية ص ٣٠٤ ، عبد المنعم ماجد : التاريخ الساسى للدولة العربية : ٢ : ٢٧٣ .

(٥٨) فلهوذن : الرجوع السابق ص ٣٠٥ .

(٥٩) أحمد أمين : شحى الاسلام : ٣ : ٣٢٦ .

(٦٠) مؤلف مجهول : العيون والحداثق ص ٦٥ . والشاعر المرجىء ثابت قطنه : كاتب يزيد بن المهلب - قصيدة تعد وثيقة مهمة فى الكشف عن الفكر الارجائى السياسى فى هذه الفترة نقتبس منها هذه الأبيات :

يا هند فاستمعى لى أن سميرتنا
ان نعبد الله ثم نشارك به أحدا
نرجى الأمور اذا كانت مشبهه
ونصنق القول فيمن جار أو عندا
لانفسك النعم الا أن يراد بنا
سفك الدماء طريقا واحدا جددا

راجع ابو الفرج الاصفهاني : الاغانى : ٨ : ٩٢ .

(٦١) العيون والحدائق ص ٧١ .

(٦٢) الطبرى : ٧ : ٢٦ . اتبعت سياسة خالد بالعرف والقسوة حتى لقد قال عنه الطبرى أنه « تعصب حتى افسد الناس » خلال امارته الطويلة ما بين عامي ١٠٥ ، ١٢٠ هـ قضاهما فى اذلال الفرق المناوئة لبني امية وتكوين الثروات الطائلة ، ولأن امه كانت نصرانية ، فقد حظى النصرارى فى عهده بهالم يحظ به الكثيرون من المسلمين حتى قال فيه احد الشعراء منددا بحكمه ومرحبا بقدم خلفه على العراق يوسف ابن عمر .

اتانا واهل الشرك اهل زكاتها وحكامنا فيما نسر ونجهر
راجع : الطبرى : ٧ : ٤٧ ، الدمشقى ، ٢٨ .

(٦٣) الدمشقى : ٥٦ .

(٦٤) نفسه ص ٢٨ .

(٦٥) فلهوزن : الدولة العربية ص ٣٥٢ . وليس ادل على استنارة الوليد بن يزيد بأراء المعتزلة والمرجئة مما اعلنه فى خطبة توليه الحكم حيث قال :

« ... وان لكم اعطياتكم عندي فى كل سنة وارزاقكم فى كل شهر حتى تستوى المعيشة بين المسلمين فيكون اقصاهم كادناهم ، فان مضيت لكم بما قلت فليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة ، وان انا لم اف لكم فلكم ان تخلصوني الا ان تستتيبوني ، فان ثبت قبلتم منى ، فان علمتم احدا من يعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه مثل ما اعطيتكم فاردتم

ان تبايعوه فاننا اول من يبايعه ويدخل في طاعته .. ايها
الناس ، انه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ولا وفاء له
بنقض العهد ، انما الطاعة طاعة الله فاطيعوه بطاعة الله ما اطاع ،
لاذ اعصى الله ودعا الى المعصية فهو اهل ان يعصى ، اقول قولي
هذا واستغفر الله لي ولكم .. »

• (٦٦) الدمشقي : ص ٢٧

• (٦٧) تاريخ الدولة العربية ص ٣٥٨

(٦٨) قيل ان احد دعائهم ويدعى حماد بن ابي سليمان
توجه الى البصرة يدعو للارجاء مستترا ، فنزل مستجدا
متظاهرا بتعليم الصبية ، فالكشف امره وامتنع طلبه العلم
من الاخذ عنه ففادها على عجل •

انظر : الذهبي : ١ : ٥٩٦ ، ابن حجر : ٣ : ١٧ -

(٦٩) ابن حزم : الفصل في الملل والامواء والنحل :

٤ : ٢٠٤ •

• (٧٠) الدمشقي : ١٥

• (٧١) العنبري : ٧ : ٣٣١ •

(٧٣) نفس الرجوع والصحيفة ، فان فلوتن : السيادة

العربية والشيعة والاسرائيليات ص ١٢٥ •

• (٧٤) فان فلوتن : ص ١٢٦ •

(٧٥) الذهبي : ٣ : ٢٨٨

• (٧٦) ابن حجر : ٩ : ١٣٨ ، ١٣٩ •

(٧٧) نفسه : ٢ : ١٢٢

(٧٨) الدمشقي : ٢٧ ، ٢٨ .

(٧٩) نفسه : ٧٠ .

(٨٠) كان الامام ابو حنيفة ينادى ايضا بخلق القرآن والقدر حتى قيل انه كان مرجئا ، تأثر بأراء الجعد بن درهم شاذه في ذلك شأن الجهم بن صفوان . وارجاء أبي حنيفة من المسائل التي اختلف حولها الدارسون قدامى ومحدثين .

عن هذا الموضوع راجع : الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ١٣٨ وما بعدها ، الططيب انبغدادى : تاريخ بغداد : ١٣ : ٣٣٣ وما بعدها ، الشهرستاني : ١ : ١٢١ ، احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٢ وما بعدها .

(٨١) الدمشقي : ٧

(٨٢) نفس المرجع والصحيفة .

(٨٣) نفسه : ١٣

(٨٤) المقرئى : الخطط : ٣ : ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٨٥) نشوان المجيرى : الحور العين ص ٢٠٤ .

(٨٦) تاريخ الدولة العربية ص ٣٦٨ .

(٨٧) السيادة العربية ص ٦٧ .

(٨٨) نفسه ص ٨

(٨٩) كانت فلسفة العفو والتسامح من اهم سمات الارجاء في خراسان ، حتى تفنى بها الشعراء في العصر العباسي ، وفي ذلك يقول أبو نواس :

غير انى على الاساءة والتفريط
 راج لحسن عفو الاله
 وفى موضع آخر يقول :
 ادعوك رب كما امرت تضرعا
 فاذا رددت يدى قمن ذا یرحم
 مالى اليك وسيلة الا الرجا
 وجهيل عفوكم ثم انى مسلم

انظر : أحمد امين : فحوى الاسلام : ٣ : ٣٢٩ •
 (٩٠) كان المرجئة فى خراسان اكثر شبيعة من الخوارج
 بسبب مبادئهم السمحة ، وتعلم ان الفرقتين تنافستا فى جذب
 الانصار ، فكان زعماء الثروة والمرجئة يجتمعون فيجادلون
 بخراسان (الاصفهانى : الاغانى : ١٤ : ٢٦٩) وكانت النتيجة
 فى مصالح المرجئة بطبيعة الحال (فلهوون : الدولة العربية
 ص ٤٧٣ ، حسين محمود : العالم الاسلامى فى العصر العباسى
 ص ٢٩٠)

(٩١) الطبرى : ٧ : ١٠١ •
 (٩٢) راجع الطبرى : ٧ ص ٦٥ وما بعدها للوقوف على
 وقائع الثورة واحداثها •

(٩٣) فحوى الاسلام : ٣ : ٣٢٥ •
 (٩٤) فلهوون : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٢ •
 (٩٥) نيس المرجع والصحيفة •
 (٩٦) فان فلوون : ٥٧ ، ٥٨ نقلا عن الطبرى •

- (٩٧) نفسه : ٦٣ •
- (٩٨) نفسه : ٦٢ •
- (٩٩) تاريخ الامم والملوك : ٧ : ٣٠٩ •
- (١٠٠) نفسه : ٣١٠ •
- (١٠١) نفس المرجع والصحيفة •
- (١٠٢) نفسه : ٣٣٣ •
- (١٠٣) نفسه ٩٥ •
- (١٠٤) المشقى : ٨ ، فان فلوتن : ٦٣ •
- (١٠٥) فلهوژن : الدولة العربية ص ٤٤١ •
- (١٠٦) المشقى : ١٢ •
- (١٠٧) كتب الخليفة يزيد بن الوليد الى الخارث في هذا الصدد « ٠٠ اما بعد ، فانا غضبنا لله اذ عطلت حدوده ، وبلغ بعباده كل مبلغ ، وسفكت الدماء بغير حلها ، واخذت الاموال بغير حقها فاردنا ان تعمل في هذه الامة بكتاب الله جل وعز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ولا قوة الا بالله، فقد اوضحنا لك عن ذات انفسنا ، فاقبل آمانا انت ومن معك ، فانكم اخواننا واعواننا » •
- الطبري : ٧ : ٢٩٤ •
- (١٠٨) نفسه : ٣٤٠ •
- (١٠٩) نفس المرجع والصحيفة •
- (١١٠) فلهوژن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٤١ •
- (١١١) راجع التفصيلات عند فان فلوتن : ص ٦٤ ، ٦٥ •
- (١١٢) فان فلوتن : ص ٩٦ •

العباسيون ركوب التيار الثوري

من الطبيعي أن تكون مصادر التاريخ العباسي موفورة زاخرة بالأخبار عن عصر شهد عملية التكوين التاريخي ، وازدهرت فيه العلوم والفنون والآداب بوجه عام . وبديهي وقد تطورت فظم الحكم مستفيدة من الخبرة الفارسية بالذات ان تتقدم وسائل حفظ الوثائق المتعلقة بالخلافة العباسية ، فدواوين الدولة كانت عامرة بسجلات لا حصر لها تحوى وثائق الثورة وأوراقها . لكن شيئا من تلك الوثائق الاصلية لم يصل إلينا ، ونعتقد ان الغزو المغولي للعراق مسئول عن ضياعها

بقدر مسئوليته عن اهدار ملايين الكتب والمراجع
التي ضمتها مكتبة بيت الحكمة ببغداد . ومع
ما تنطوي عليه القصة الشائعة عن عبور المغول
نهر دجلة فوق جسر من الكتب والاوراق من مبالغة
واسراف في الخيال ، فلا مشاحة في دلالتها
الاكيدة على عبث شعب عسكري همجي بتراث
حاضرة مزدهرة .

ومع ذلك تبقى مصنفات الطبري واليعقوبي
والمسعودي وابن قتيبة والبلاذري من أهم المصادر
التاريخية لهذا العصر ، وتنجلي رؤية المؤرخ المعاصر
لحركة تاريخ العصر العباسي اذا ما اضاف الى
حصيلته الاستفادة من المراجع السابقة نتاج
قرايات دائبة لكتب الفقه والفرق والجغرافيا
والادب والطبقات .

، وفيما يتعلق بموضوع دراستنا تبرز اقيمة
الحقيقية لكتب الادب ، شعرا او نثرا فهي عمادنا
في استخلاص المادة التاريخية الخاصة بالدعوة
العباسية السرية . ولا تخفى قيمة المصادر الادبية
في اعطاء صورة صادقة عن عصر ما في جوانبه
الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، وفي بعض
الاحيان تمدنا كتب الادب بمعلومات فريدة عن
النواحي السياسية نفتقدها في مظانها الاصلية ،

مثل الرسائل الادبية المعروفة بالرسائل الديوانية
والرسائل السلطانية ، وقد جمع الاستاذ احمد
زكى صفوت حشدا من هذه الرسائل ضمنها
كتابه المعروف باسم « جمهرة رسائل العرب فى
عصور العربية الزاهرة » . والجزء الثالث من
هذا المصنف خاص بالعصر العباسى الاول وهو
عمدتنا فى لقاء اضواء على نظام الدعوة السرية
قبيل قيام الخلافة سنة ١٣٢ هـ ، من شأنها تأكيد
ما ورد بالمصادر الاخرى من تفصيلات دقيقة فى
هذا الصدد ، كما انه المصنف الوحيد الحافل
بالمعلومات الفريدة عن استمرار نظام الدعوة السرى
بعد قيام الخلافة ، لذلك سنثبت فى ختام هذه
الدراسة بعض النصوص المختارة من الرسائل
المتبادلة بين الخلفاء وبين زعماء التنظيم وقادته .

ذكر العلاقة ابن خلدون فى مقدمته (٦) ان قيام
الدول مشروط بوجود عصبية ودعوة حق ، فوجود
الدعوة وحدها دون عصبية تؤازرها لا يحقق المراد
.. كما ان وجود العصبية وحدها ليس كافيا
لإقامة الدول « العامة الاستيلاء العظيمة الملك » ،
فالدعوة الدينية تزيد فى قوة العصبية « ذلك ان
الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى
فى أهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق ، فاذا

حصل لهم الاستبصار فى امرهم لم يتف لهم شئ
لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم
مستमितون عليه ٠٠ »

ونظرية ابن خلدون فى قيام الدول معقولة الى
حد ما ، لكن مزيدا من التعمق فى استقصاء
الاسباب والبحث عن العلل يقود الى ضرورة وجود
اتساق بين اهداف الدعوة ومراميها وبين ظروف
العصية ومطامحها ، فما لم تكن الدعوة - اى دعوة -
متبنية لمطالب الجماهير معبرة عن آمالها ،
فمصيها الفشل لا محالة ، ومن ناحيه اخرى
لا جدوى على الاطلاق فى دعوة ما مهما كان نبيل
اهدافها ما لم تستند على الجماهير المناصرة لها ٠٠
فكم من الافكار المثالية والنظريات التربوية التى
درست وذوت لانقصها عن الواقع الاجتماعى
واستحالة اخراجها من اطوارها النظرى الى حيز
التطبيق ٠٠ فلا الدعوة الحقّة وحدها ، ولا العصية
بذاتها قادرة على احداث التغيير الثورى ، وانما
نجاح الثورة مرتين اساسا : بايجابية العلاقة بين
الدعوة والعصية بحيث تتسق مبادئ الدعوة مع
حاجات العصية .

لقد نجحت الدعوة العباسية لتبنيها مبدأ
العدالة ورفعها شعار المساواة بين قوم عانوا طويلا

من الظلم الاجتماعي والتمايز العنصري ٠٠ اعنى بذلك
الموالى من الفرس والخراسانيين ٠ فما هي الظروف
الموضوعية التى اسفرت عن هذا النجاح ؟ ذلك
ما سنحاول الاجابة عليه ٠

ولنبداً بموضوع العصبية التى تبنت الدعوة
وأزرتها ، اى تحديد وضعية العناصر الفارسية
والخراسانية فى العصر الاموى سياسياً واجتماعياً
واقتصادياً ٠ كان الفرس والخراسانيون بالذات
- وهم اصحاب حضارة قديمة - بمنأى عن مقدرات
الحكم والسياسة التى استأثر بها العرب وحدهم ،
وعاشوا كطبقة اجتماعية مغلوطة على امرها فكان
عليهم ان يعملوا ويقدموا عائد اعمالهم للاستقراطية
العربية العسكرية والبيروقراطية (٢) ٠ ولما كان
الاسلام يدعو الى المساواة والعدالة بين العرب
والاعاجم ، فقد وجد الموالى تناقضاً صارخاً بين
تعاليم الدين وبين الحكم الاسلامى ، وافضى هذا
التناقض الى اقبالهم على اعتناق أية دعوة من
شأنها تخليصهم من جور الحكومة الاموية
والعودة الى تطبيق العدالة الاجتماعية وفقها
لشريعة الاسلامية ٠ لذلك كانت الدعوة الجديدة
بالضرورة دينية الطابع ، اجتماعية الاهداف
والغايات ٠ وتفصيل ذلك ان الخلفاء الامويين
خالفوا الشريعة الاسلامية سياسياً ، فتنكروا لمبدأ

الشمورى الديموقراطى ، وحولوا الخلافة الى ملك ورائى استأثر به افسراد البيت الاموى الذين انصرف معظمهم الى حياة الترف والمجون كيزيد بن معاوية ويزيد بن عبد الملك والوليد بن عبد الملك وغيرهم ممن كانوا يؤثرون معاقرة الخمس والانغماس فى اللهو والاستمتاع بالموسيقى على متابعة اقرار العدالة وتنفيذ واجباتهم الشرعية .

واستثنى بنى امية بلخلاقه واكبهم استثنى العرب بولاية الامتار والخدمة فى الجيش ، ونجم عن ذلك ظهور ارسقراطية يروقراطية من العرب اثرت على حساب الموالى فاقتتمت القصور والضياع واختلست الكثير من اموال الجباية ، وقد حاول عبيد الله بن زياد والى العراق الاستعانة بالعناصر الفارسية والخرسانية ، فلبجأ الى طبقة الدهاقين - كبار ملاك الاراضى واسند الى بعضهم مهمة جمع الخراج . حقيقة ان هؤلاء كانوا ابصر بالجباية ووافى بالامانة لكن هذا الاجراء لم يمنع العمال العرب فى الولايات الشرقية من الكف عن الابتزاز وتكوين الثروات الضخمة ، وكان الولاة يغمضون اعينهم عن السلوك المشين لبنى جسدتهم وعصبيتهم (٣) ولم يسفر هذا الاجراء الا عن احياء التناقضات الطبقة فى ايران قبل الاسلام

فاستردت طبقة الدهاقين بعض نفوذها القديم على حساب الطبقات الكادحة ، اذ حرصوا على ارضاء ساداتهم العرب حفاظا على مكانتهم الجديدة فأمعنوا في عسف الفلاحين واثقالهم بالمغارم حتى اضطر الكثير من الزراع الى ترك اراضيهم والهجرة الى المدن .

كما ظهرت « ارسقراطية عربية عسكرية » نتيجة الاعطيات السخية التى كان يتقاضاها الجندى العربى بانتظام من ديوان العطاء فضلا عن المغانم والفيء الوفير الذى حصلوا عليه فى اغاراتهم المستمرة على ديار الاتراك فى آسيا الوسطى ، ويذكر المؤرخون ان فرق الموالى من الفرس والخراسانيين الذين اشتركوا فى المعارك كانوا يجرسون من انعمبتهم المشروعة فى الغنيمة والفيء . . . وقد اثارت تلك التفرقة العنصرية والخروج على تعاليم الشريعة نفرا من الفقهاء واهل التقوى والصلاح ، فنددوا بلسياسة الاموية وخضوا الموالى على الثورة عليها .

وزاد الطين بلة ، ان السىياسة الاموية فى التفرقة العنصرية اقترنت بنوع من التمايز بين العنصر العربى نفسه ، فكريش حظيت بمكانة خاصة بين القبائل لان الخلافة كانت فيهم ،

فاستأنت بعض القبائل العربية في خراسان من
سياسة المجاورة تلك وفي ذلك يقول أحد الشعراء :

توليت قریش لذیة العیش واتقت

ینا کل فج من خراسان اغیرا

قلیت قریش أصبحوا ذات لیلة

يعومون فی لیج من البحر اخضرا

وازام ذلك عهد الامويون الى احياء المشاهدات
والصراعات القبلية القديمة بين عرب الشمال
وعرب الجنوب حتى لا تتحد القبائل العربية
لاقصاء قریش عن مكانتها ، وكما يحدوا نوعا من

التوازن السياسي يكفل لحكمهم البقاء والاستمرار
، وذلك لغوادة تلك النزعات التي سبقت على نفوذ

العرب في السياسة في الامتداد من جراء الحروب
الكثيرة بين القبائل ، وما استقر عنها من اضطرابات
وقلاقل ، وقد عجز اقليم خراسان بمزيد من تلك
الاضطرابات التي لم تسلم من شرها الخراسانيون
انفسهم ، فازدادت احقادهم على العرب جميعا
وتمنوا ذوال دولتهم (٤) .

وكانت السياسة المالية الجائرة من اهم
اسباب حق الخراسانيين على الخلافة الاموية .

وتمثل تلك السياسة انتفاها كما صنفارحا لتفأليم الاسلام ، فكانوا يفرضون الجزية على من اسلم من الموالي ، ويتفننون في فرض ضرائب جديدة عليهم لم ترد لها اصول في الشريعة (٥) ، هذا فضلا عن الهدايا التي وجب ان تقدم للخلفاء والولاة والعناك في عيدي النيروز والمهرجان (٦) . تاهيتك عن الوسائل المهينة التي اتبعها الجبابة مع دلفعى الضرائب ، وطرق التعذيب الوحشية التي سلكوها في معاملة العاجزين عن الوفاء بالتزاماتهم المالية وفي ذلك يذكر ابو يوسف (٧) ان الجبابة كانوا يلزمونهم بحمل بعض الحجارة او جرار الماء في رقابهم ، كما كانوا يوقفونهم على ساق واحدة لساعات طويلة ، ثم يوثقونهم بحيث لايسد طيعون السجود للصلاة .

وقد حاول الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز وضع حد لتلك المظالم ، فألغى كافة القوانين والاجراءات السابقة ، وسار على نهج الشريعة في معاملة المسلمين وأهل الذمة على السواء ، لكن العمر لم يمتد به ، فانتكست اصلاحاته وعادت الأمور الى سابق عهدها .

لتلك الاسباب جميعا نغم الفرس والخراسانيون على الحكومة الاموية سياستها فقاموا بثورات

كثيرة كانت تفتقر الى التنظيم والاعداد ، قمعتها
الجيوش الاموية فى عنف ووحشية بفضل حفنة
من القواد العرب الجسورين الذين تقانوا فى خدمة
البيت الاموى والحفاظ على « السيادة العربية » ،
لكن تطورات اجتماعية جديدة حدثت فى خراسان
مهدت لما حدث بعد ذلك من تحولات سياسية
كبيرة . فلعصبيية العربية وهنت وضعفت من جراء
الصراع الطويل بين اليمينية والمضرية ، فانفطرت
وحدها ، وفقدت ميزاتها العسكرية بالانغماس فى
حياة الدعة والترف والنهر وسميئت حياة
المعسكرات فتخلت عن مصدر قوتها . كما اختلط
العرب بالموالى اختلاطا أسفر عن ظهور عنصر
جديدا من الولدين لا يحرص كثيرا على ولائه للدم
العربى . لذلك كلبه تصدعت العصبيية العربية
ركيزة الدولة الاموية - الامر الذى جعل بسقوط
الدولة على يد العصبيية الخراسانية الجديدة (٨)
وتصديق لذلك قاله ابن خلدون « بأن حياة الترف
والدعة اذا ألت بالعصبيية أقبلت الدولة على
الهرم » .

وفى ذات الوقت بلغ التناقض الطبقي ذروته
بين العنصر الفارسى والخراسانى نفسه ، فطبقة
الدهاقين القديمة عادت الى سابق نفوذها كما

المحنة سلفا ، فقد نيطوا ببعض المناصب الادارية
 الهامة فضلا عن جباية الأموال ، فأصبحوا بمثابة
 « خدام السلطة » ولا غرو فقد اتخذ منهم الولاة
 عيوناً وجواسيس على بنى جلدتهم من الفلاحين
 والزراع . ولا شك أن أحوال هؤلاء الاخيرين
 ازدادت سوءاً فأصبحوا نهبا للاستقراطية القديمة
 من الدهاقين، والاستقراطية الجديدة من العرب .
 ونتيجة للأعباء المالية المتزايدة ، اضطر بعضهم
 الى ترك الأرض والإقامة فى المدن ، وإذا كان
 بعض الولاة انغمسو كثيرا من المهاجرين قسرا على
 العودة لقراهم ، فقد تغاضى البعض الآخر ، فعمل
 بعض المهاجرين فى خدمة العرب واشتغل البعض
 بالحرف والصناعات ، وحققوا من وراء ذلك
 أرباحا طيبة فشكّلوا نواة « بورجوازية » طموحة
 تطلعت للصناعة (٩) . ومن ناحية أخرى ادى
 ازدياد اعداد المهاجرين الى المدن الى تخريب المزارع
 فقل انتاجها ، وتضاؤل لذلك خراجها ففقست
 الدولة كثيرا من أموال الجباية وعمزت عن دفع
 إعطيات الجند فى بعض الأحيان ، فكثرت ثوراتهم
 على الولاة الأمر الذى فت فى قوة جيش الولاية .
 وترتب على استمرار هجرة الفلاحين الى المدن زيادة
 فى الأيدي العاملة لم تستطع مولد العمل

استيعابها ، فانخفضت الأجور وفشت البطالة بين العمال فتكونت نواة « بروليتاريا » ساخطة انخرطت في التنظيمات السرية الثورية . ولا غرو فقد كانت « البورجوازية » الجديدة في المدن بفضل ثرائها وتراثها الحضارى طليعة الدعوة العباسية (١٠) بينما شكل الفلاحون المستضعفون في الريف والعمال الساخطون في المدن دعامة الدعوة الجديدة وجنودها المخلصين . وهكذا كانت الاحوال العمة في خراسان مهياة لبذر بذور الثورة التي « كانت اقتصادية اجتماعية أكثر منها سياسية عقيدية » (١١)

هذا عن وضع العصبية التي اعتنقت الدعوة ، فماذا عن الدعوة نفسها ؟ لا شك أن ذلك يدعونا الى الحديث عن أبطالها ، والدوافع التي حدث بهم لاتباع أسلوب النضال السرى ، ثم دراسة شعارات الدعوة وأهدافها ومعرفة الهيكل التنظيمى لجهازها السرى ، وما طرأ عليه من تطوير لما واجهته الدعوة من مشكلات .

وبادى ذى بدء تجدر الاشارة الى أن البيت العباسى لم يضع أصول الدعوة ولم يبذر بنورها وانما الظروف وحدها هى التي ساقته الى قيادة نظام سرى محكم له أجهزته ودعائه واتباعه ،

فجنوا ثمارا زرعه بنو عمومتهم العلويون ،
وركبوا موجة المد الثورى - كما يقال وقلبوا
ظهر المجن لارواد الذين امتحنوا اشد المحن من
أجل انشاء هذا النظام السرى المحكم .

وقد سبق ان عرضنا لظهور الاحزاب السياسية
الدينية فى الاسلام ، فقد ظهر الخوارج كحزب
ثورى ديموقراطى على أثر واقعة التحكيم ،
وناصبوا عليا العدا حتى اغتياه ، كما عادوا بنى
أمية واعتبروهم مغتصبين للخلافة ، وكان ما كان
من ثوراتهم الكثيرة طوال النصف الثانى من القرن
الاول الهجرى ، وفشل تلك الثورات وما نجم عن
هذا الفشل من تحولهم الى اتباع طريق العمل
السرى . أما الحزب الثانى ، فكان حزب الشيعة
الذى ظل مواليا لعلى بن أبى طالب منكرا على
الخوارج خروجهم وعلى بنى أمية اغتصابهم حقه
فى الخلافة . وبعد موت على التف الشيعة حول
أبنة الحسن الذى أثر العافية فتنازل عن حقه
راضيا حسما للفتنة ، ولم يؤد هذا التنازل الى
انقراض الحزب ، بل كان زعماءه على صلة وطيدة
بالحسين الذى أوصاهم بالتريث انتظارا لمواتاة
الظروف ، وبعد موت الحسن التف الشيعة حول
أخيه الحسين الذى طالب بالخلافة منكرا على بنى

أمية تحويلهم إياها ملكاً موروثاً ، وكان استشهاده الحسين انتصاراً للتشيع ، فموتته الدرامى المعروف اذكى مخطط الشيعة على بنى أمية ، واقبل الموالى على التشيع ، واصبح البيت العلوى ممثلاً للمعارضة الشعبية ، وعلى نسق ثورات الخوارج الهوجاء كانت انتفاضات الشيعة التى كانت ثورات اجتماعيه اتخذت لبوساً دينياً . ولم يتورع بنو أمية عن البطش بزعماء الثورات قى غير ما هوادة او رحمة فلقى الكثيرون من أفراد البيت العلوى حتوفهم وامتحن الشيعة امتحاناً شديداً .

ومن جراء تلك المحن المتلاحقة عزف الشيعة الى حين - عن متابعة اسلوب الثورة ، وسلكوا فى نضالهم اسلوباً جديداً قوامه العمل السرى المنظم . والفكر السياسى عند الشيعة آنئذ يعبر تعبيراً واضحاً عن هذا التحول . وجدير بالذكر ان الفكر الشيعى - عموماً - أفاد كثيراً من التراث الفارسى القديم ، وهو أمر بالغ الدلالة على دور الفرس فى التشيع ، واقبالهم على التشيع لا يعزى فقط للمكانة الخاصة لآل البيت ، أو الى زواج الحسين بن على من فارسية ، وانما لأن آل البيت كانوا يمثلون أقوى احزاب المعارضة للسياسة الامويه من ناحية ، فضلاً عن تبنيهم قضية العدالة

بالمفهوم الاسلامي القديم من ناحيه أخرى .
 ولا مشاحة في ان آل البيت كانوا أقدر المسلمين
 على فهم الاسلام واكثرهم اخلاصا لمبادئه وأشدهم
 حرصا على تطبيق تعاليمه ، وقد ورثوا مآثرة
 التفقه في الدين والاحاطة بأصناف العلوم من
 أمامهم الاول على بن أبي طالب . ولا سبيل لانكز
 بأعهم الطويل في البحث والاطلاع في كافة فروع
 المعرفة والافادة منها في خدمة قضيتهم ، فلم
 يجدوا غضاضة في تقبل كثير من الافكار الفارسية
 بعد ان اعطوها مسوحا اسلامية ، وسد قواها حججا
 وبراهين تدعم أحتيتهم في الامامة وتحض على
 العمل على انتزاعها ممن اغتصبوها . ولا غرو
 فمرحلة العمل السري الشيعي تأثرت بالخبرات
 الفارسية في التنظيم وآمالهم في الخلاص من
 الظلم الاجتماعي ، وانعكست الأفكار والنظريات
 الفارسية على الفكر السياسي للشيعية في تلك
 الرحلة بصورة تسترعى الانتباه ، وفي هذا المعنى
 يقول الأستاذ العقاد (١٢) ومتى ذكرت الدعوة
 العلوية ، فقد ذكر معها مباحث النظر ومذاهب
 الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف وكل دراسة
 يستعان بها على انكار الظاهر المكشوف وتعزيز
 الباطن المستور ، اذ كان العلويون من انصار

التجديد لانهم خصموم السلطان القائم والحالة
الواقعة ، وكانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد
امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص
بمسألة الخلافة والملك والامامة ، فأصبح الامام
الحق شيئا والسلطان الغاصب شيئا آخر » .

ويظهر التأثير الفارسي في الفكر السياسي
الناص بالعمل السري الشيعي في فكرة «الوصية»
وتعني أن الامام الذي يدعو له الدعاة ، كان يوصي
قبل وفاته بتعيين خليفته في الامامة ، ويحيط
كبار دعاة بذلك علم «حاشيا للفرقة والانقسام» .
وإذا علمنا أن الامام يدعو الى «الشورى ويحض
الى اتباعها عند اختيار الامام فلا مناص من ارجاع
فكرة «الوصية» بما تتضمنه من اقرار لمبدأ
النعيين الى التقاليد الفارسية في الحكم حيث كانت
«الكسروية» حكرا على آل البيت الساساني توارث
في الاعقاب » .

كما ان فكرة « المهدي المنتظر » والامام الذي
استتر الى حين ليعود في الوقت الملائم فيملأ
الأرض عدلا بعد ان ملئت جورا وظلما ، هذه
الفكرة باللغة الدلالة على الاستراتيجية الشيعية
الجديدة في العمل السري المنظم وتعني استمرار
الأمل في الخلاص رغم ضراوة الظروف المحيطة التي

بسببها يختفى الامام ، وهذا الاختفاء يعرف
«بالغيبة» وفترة الانتظار لعودته تعرف «بالتوقف»
وظهوره بعد عودته يعرف «بالرجعة» . هذه
الاعتقادات وغيرها لعب الخيصال الفارسي في
تكوينها دورا كبيرا .

كذلك فان مبدأ « الطاعة العمياء » للاثمة -
وهو من اهم مقومات العمل السرى الناجح ، وجد
طريقه الى اعتقادات الشيعة السياسية عن طريق
التراث الفارسي ، اذ كانت طاعة الفرس للاكاسرة
واجبا مقدسا .

وعقيدة الشاويل الباطني أي القول بالمعنى
الظاهر والمعنى للباطن الاشياء تسربت الى الفكر
السياسي الشيعي من المجوسية والمانوية (١٣) .
ولا يخفى افادة الدعوة السرية الشيعية من هذه
العقيدة في تفسير القرآن والسنة بما يبرز احقية
البيت العلوي في الامامة .

على أن اكثر عقائد الشيعة دلالة على تبرير
شرعية العمل السرى ، هي عقيدة «التقية»
وتعني اعلان الشيعي عكس ما يبطن من عقائد
تجاشيا للاخطار ، كما تؤكد ضرورة التكتيم
والمسكنة في العمل الخفي من اجل نصرة
امام « مستور » عن طريق دعاة أوفياء يأخذون له

البيعة سرا من الاتباع والانصار حتى اذا ما واثمت الظروف تقوم اثورة ، وعند نجاحها يظهر بطلها .
« امهدى المنتظر » •

الخلاصة ان اسلوب الدعوة السرية الشيعية .
نتاج ظروف العصر بمطياته الفكرية والدينية .
والاقتصادية والاجتماعية ، وهو فى النهاية وليد
معاناة صعبة ومحن قاسية افضت الى ان يتنزع
المقهورون بهذا الاسلوب لمواجهة خصم ذى بأس
شديد • وغنى عن القول ان الدعوة السرية انتظمة
لحزب الشيعي بذات بعد اسميتشهاد الحسين .
وبلغت اوجها على يد ابي هاشم بن محمد بن
الحنفيصة (١٤) ، اما لماذا وكيف « سرق » بنو
العباس الدعوة لانفسهم وركبوا جهازها السرى .
المحكم ، وحبروها ابطالها الحقيقيين من جنى
ثمارها ، فهو ما سنجيب عليه •

من المسلم به ان بنى العباس - وينسبون الى
العباس بن عبد المطلب عم الرسول (ص) - لم
يقوموا بدور موجه فى النزاع الذى شجر حول
الامامة والذى اسفر عن ظهور الاحزاب السياسية .
• فلم يكن بوسع العباس ان يطالب بالخلافة .
بعد موت الرسول (ص) لتأخر سابقته فى الاسلام .
• فتذكر الروايات انه تقدم الى على بن ابي طالب

يبابعة بالخلافة . لكنها لأسباب ما - لا محل
 لذكرها - آلت إلى أبي بكر ومن بعده إلى عمر ثم
 عثمان . ولما بويع علي بالخلافة بعد مقتل عثمان
 آزره عبدالله وعبيدالله ابنا عمه العباس ، فعين الاول
 واليا على البصرة والثاني على اليمن . ولما اقل نجم
 على بعد التحكيم ، خذله ابناء عمومتهم فاجازوا إلى
 غريمة معاوية . واستتب الحكم في البيت الاموي
 وقامت ثورات العلويين التي لم تنجح
 فتحولوا إلى العمل السري المنظم كما اسلفنا القول
 . . فحاول بنو العباس الانخراط في دعوة العلويين
 اذ تقرب علي بن عبد الله بن العباس إلى أبي هاشم
 بن محمد بن الحنفية - « امام الوقت » الذي كان
 يدعو إليه الدعاة ، فأقام معه في قرية الحميمة
 مركز الدعوة (١٥) . ولما أحس أبو هاشم بدنو
 أجله كان عليه ان يختار « وصيا » ولم يبق من
 أفراد البيت العلوي رجل واحد ذو قدرة على
 الاضطلاع بالمهمة ، فقد حصدت سميوف بنى امية
 رقاب شبابهم ، فلم يجد أبو هاشم مناصبا من
 اناطة على بن عبد الله بن العباس بالمهمة ، فاتخذ
 وصيا وأطلعه على اسرار الدعوة واخبره بأسماء
 الدعاة وسلمه كتب الوصاية ليقدمها إليهم بعد
 وفاته . وتوفي أبو هاشم سنة ١٠٠ هـ فاضطلع

على بالمهمة وصار « امام الوقت » واعترف بامامته
فتية البيت العلوى رئيسا يشهد عودهم
فتعود اليهم قيادة الدعوة .

كما سلم الدعوة بامامته باعتباره من آل البيت
ولم يفرقوا انشأ بين ان يكون الامام علويا او
عباسيا طالما بقيت الدعوة فى نسب الرسول .
ولم تكن جماهير الموالي تهتم بمعرفة شخص الامام
فذاك امر لم يشغلها قدر اهتمامها بتحقيق اهداف
الدعوة ، لذلك كانت مسئلة المؤازرة أى امام
يحقق الخلاص من ربّة الحكم الاموى ، ولذلك
مغزاه فى تفسير ضالة الجانب الاعتقادى المذهبى
بالقياس الى الدافع لاجتماعى . كذلك لم يكن
تصدر عباسى لقيادة الدعوة يعنى قطع الرجاء فى
أن يتولاها العلويون بعد ذلك . ومن المحقق ان
معظمهم انصرفوا الى شئون العلم وانكبوا على
تحصيله وزهدوا فى العمل السياسى من جراء
ما تعرضوا له من احن وفظائع . كما شجعت
الانقسامات فيما بينهم على استمرار ريادة البيت
العباسى للدعوة السرية .

وأبلى العباسيون بلاء حسنا فى القيام بأمر الدعوة
وأظهروا عبقرية فذة فى الترتيب والتنظيم سار
على نهجه فيما بعد الاسماعيلية والقرامطة . فقد

عقدوا العزم على الاستئثار بالدعوة دون العلويين
وبيتوا النية على ذلك ، لكنهم لم يفصحوا عما في
أنفسهم ولم يكن بوسعهم أن يفعلوا ذلك ،
ولو فعلوا لتألب عليهم البيت العلوي ودعاته
المخلصون فضلا عن الجماهير التي افتتنت بفضائل
بنى علي وفاطمة . لذلك طرح العباسيون شعاراً
ذكياً يكفيهم مشقة الخلاف « ويميع القضية »
فدعوا « للرضا من آل محمد » ، وهو شعار مبهم
يثبت لهم حقاً في الإمامة ويجنبهم خطورة ما يمكن
أن يثار من مشكلات لو أنهم جعلوا الدعوة مقصورة
على بيتهم فقط .

ونتمثل عبقرية العباسيين كذلك في طرح
شعارات بريقة تعانق آمال الجماهير وتطلعاتها مثل
شعار « المساواة » ، وهو مبدأ أصيل في الشريعة
الإسلامية يستند إلى القرآن والسنة لكنه في
الحقيقة شعار فضفاض غير محدد يتيح لهم الحرية
في تفسيره بالطريقة التي يرونها فيما بعد . ومع
ذلك اتاحت دعوتهم للمساواة استجابة الفقهاء
ورجال الدين فباركوا الدعوة واقبلوا عليها . كما
انخرطت فيها العناصر العربية التي قهرت من جراء
الصراعات بين القيسية واليمانية . وكان طرح
شعار المساواة قميناً باقبال جماهير

الموالى على الدعوة لما عانوه من تفرقة عنصرية فى
العصر الاموى . باختصار اجتمعت كافة القرى
الحائقة على السياسة الاموية تحت شعار المساواة ،
وفى ذلك دلالة على عبقرية بنى العباس فى الدعوة
والتنظيم .

كما رفعوا شعار « الاصلاح » وهو شعار يراق
يهدف الى اظهار مفاصل الحكم الاموى ، ويتيح
للعباسيين حق الاطاحة بالنظم الموجودة واستبدالها
بنظم مستجدة اذا ما اتيح لهم تولى الخلافة فى
اطار من الشرعية .

وينم تركيز بنى العباسى فى دعوتهم على اقليم
خراسان عن حصافة وبعد نظر ، فقد امتاز اهلها
بالقوة والشجاعة كما ظلوا بمنأى عن المشكلات
السياسية والاهواء المذهبية التى استشرت فى قلب
الدولة ، وفى ذلك يقول على بن عبد الله « امام
الوقت » لدعائه « .. عليكم باهل خراسان فان
هناك العدد الكثير والجلد الظاهر وهناك صدور
سليمة وقلوب فارغة كم تنقسمها الاهواء ولهم
يتوزعها الدغل .. وبعد فانى اتفان الى المشرق
موالى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق » . (١٦)

وهذه العبارة الاخيرة تقودنا الى مسألة هامة
تعول عليها العباسيون كثيرا وكانت من اهم اسباب

انتشار دعوتهم ، تلك هي مسأله النبوءات لما تنطوى عليه من بث الامل فى نفوس الاتباع ، واقتناعهم بضرورة التطلع الى عهد جديد ، وايهامهم بأنهم جند الثورة وعدتها ، وان الله اختارهم لقيام بها والعمل على نصرتها . لقد روج العباسيون للنبوءات التى شاعت فى هذا العصر ووجهوها لخدمة اهدافهم السياسية الامر الذى ينهض دليلا على عبقرية فذة فى التنظيم والدعوة .

والاعتقاد فى النبوءات أمر شاع فى الشرق والغرب على السواء وليس من خصائص العقلية الشرقية كما يزعم فان فلوتن (١٧) فالنبوءة ، وتعنى الرجم بالغيب والكشف عن اسرار المستقبل نجد لها اصداً فى التراث القديم كخرافة تيفون وهوروس ، وقصة «ميثرا» الفارسية ، كذلك تزخر المعتقدات الهندية والصينية بمزيد من القصص والاساطير ذات الدلالة على معرفة خبايا المستقبل - وفى التراث اليونانى ذاعت شهرة نبوءات ابولو ، وكهنته فى دلفى الذين كفوا ينبئون بنذر الغيب وطوايا المستقبل - وفى الادب الشعبي الاسكندنافية والاساطير المنتشرة بين سكان امريكا الوسطى شواهد كثيرة على الايمان بالنبوءات بل لا نعلم الى اليوم من يعتقد فى صحة مثل تلك المعتقدات ويروج لها فى كتب

منشورة في الشرق والغرب على السواء . ونعتقد ان هذه الظاهرة لها دلالتها في التعبير عن أزمة الانسان وعجزه في مواجهة ظروف صعبة ، ورغبته الداخلية في الخلاص وغرو فذيوها وانتشارها مرتبط بحدوث انكولوث والازمات العصبية ولقد نهى الاسلام عن الاعتقاد في السحر والشعوذة والخرافة ، وندد بالعرافين والسحرة والمنجمين « ونو صدقوا » .

لذلك فالنبوءات من الظواهر الدخيلة على الفكر الاسلامي - وان كان لها جنورها في التراث العربي الجاهلي - وقد شاعت بين المسلمين منذ صدر الاسلام عن طريق اليهود والنصارى . وقد عالج ابن خلدون (١٨) في مقدمته هذا الموضوع تحت عنوان « حقيقة النبوة والكهانة والرؤيا وشيآن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب » وميز بين التنبؤ والكهانة فقال ان النبوة خاصتها الصديق فلا يعتريها الكذب بخلاف الكهانة لانها اتصال من ذات النبي الاعلى من غير مشيخ ولا استعانة بأجنبي ، اما الكهانة لما احتاج صاحبها بسبب عجزه الى الاستعانة بالتصورات الاجنبية كانت داخلية في ادراكه والتبست بالادراك الذي توجه اليه فصار مختلطا بها وطرقه الكذب .. » .

ونحن لا ننكر نبوة الانبياء انما نرفض التنبؤ
 غيرهم ، وان كان ابن خلدون يرى ان « من
 النوع الانساني اشخاصا يخبرون بالكائنات
 قبل وقوعها بمقتضى فطرتهم التي فطروا عليها ،
 وذلك مثل العرافين والناظرين في الأجسام
 الشفافة وقلوب الحيوانات واكبادها واهل الزجر في
 الطير والسباع واهل الطرق بالحصى والحبوب .
 . . الخ » ومن المحقق ان ابن خلدون تآثر في ذلك
 بالفلسفة الهلينية فيما يتعلق بطبيعة النفس
 البشرية ومراتبها ، ولذا تظن « الفيض »
 عند ارسطو التي اثرت تأثيرا واضحا في الفلسفة
 الاسلامية بعد ترجمة أعمال ارسطو او عن طريق
 الاقلاطونية المحدثة . على كل حال استغل
 العباسيون النبوءات في دعايتهم النفسية لتأليف
 قلوب الموالي حول دعوتهم ، ومن المحقق انهم افادوا
 من النبوءات الفارسية القديمة في هذا الصدد ولعل
 من اهم النبوءات التي آمن بها الفرس وروج لها
 الدعاة العباسيون القول برجة المهدي المنتظر التي
 اتخذت طابعا عباسيا خاصا اذ شاع بين انصار
 الدعوة « ظهور الرجل ذو الاعلام السود الذي
 يخرج من المشرق ويزيل عرش بني امية » وكان ذلك
 سببا في اتخاذ العباسيين ألوية سوداء سموها

بأسماء خاصة مثل « لواء الظل » و « راية السحاب »
 وتأولوا الظل والسحاب بأن السحاب يطبق بظله
 على الأرض ، وأن الأرض كما لا تخلو من الظل كذلك
 لا تخلو من امام عباسي . كذلك كانت لهم راية
 ثالثة تسمى « راية النصر » ايهاا للاتباع بأن
 النصر واقع لا محالة ، كما تأثروا أيضا بالنبوءات
 الاسرائيلية عن طريق كتب « الملاحم » التي كان يقتنيها
 اليهود في العالم الاسلامي فالملاحمة تعنى « الحادث
 الخطير الذي لا محيد عن وقوعه » وهى عبارة عن
 رموز مركبة مبهمّة تدل على ماسيحدث وما سيرون .
 ومن النبوءات الملحمية التي أشاعها الدعاة انذاك
 أن « ع بن ع بن ع بن ع سيقتل م بن م » وتأويلهم
 أن الدعوة التي قام بها عبد الله بن علي بن عبد الله
 بن العباس ستقضى على دولة مروان بن محمد آخر
 خلفاء بني أمية (١٩) . صفوة القول ان انتشار تلك
 النبوءات وسيطرتها على عقول الجماهير ينهض
 دليلا على عبقرية الدعوة العباسية السرية وبراعة
 أجهزتها في الدعاية النفسية الناجحة للاستحواذ
 على الباب الجماهير واعادها للثورة اعدادا تاما .

ولتحاول دراسة البناء التنظيمي للجهاز السرى
 العباسي . وكيف قام بمهمته في تعبئة الجماهير في
 مرحلة التحضير للثورة . لاشك أن زعامة الجهاز

كانت للامام المستتر بقرية الحميمة يخطط للدعوة. ويختار دعايتها ممن يثق في ولائهم ويحدد لهم مناطق. نشاطهم ، وكان هؤلاء الدعاة يقدون اليه في اوقات معروفة لاخباره عن اوجه نشاطهم أولا بأول . كما كان بدوره يبعث اليهم برسائل تحمل اوامره ونواهييه ووصاياه ونصائحه . ولم نقف على شيء من هذه الكتب في مرحلة التحضير للثورة. ولدينا منها الكثير بعد نجاحها . وفي فترة التحضير تلك برزت أسماء ثلاثة من البيت العباسي لم يقدر لهم ان يجنوا ثمرة غرسهم اولهم علي بن عبد الله بن العباس وقد رأس الدعوة منذ وفاة أبي هاشم. بن محمد بن الحنفية حتى عام ١١٧ هـ ، وانيه يعزى الفضل في تنظيم الدعوة وانتقائها في العراق وخراسان . ثم رأس ابنه محمد جهاز الدعوة بعد وفاته حتى عام ١٢٥ هـ وكان خاملا فافترا الهمة اثر السلامة وترك مكاتبة الدعاة ويبدو أنه تعرض لضغوط من البيت العلوي فاتهم بأنه يطلب الأمر لنفسه فاضطرب أمر الدعوة في خراسان ، واتيح لاحد الدعاة - ويدعى خداس - ان يعمل على تحويل الدعوة الى البيت العلوي (٢٠) وقيل أنه كان يدعو لنفسه على اساس شعوبى قوامه احياء دين الخرمية الفارسي

القديم ، ولعل هذا كان من اسباب توقف الامام
عن مراسلة دعاة خراسان . ثم تولى ابراهيم
بن محمد الامر فأحسن القيام به ، اذ وصلت
الدعوة في عهده اوج قوتها حتى انه امر الدعاة
بالظهور بعد الكتمان . . . لكن مروان بن محمد
الاموي عاجلة بالقبض عليه وايداعه السجن ثم
قتله . غير ان الدعوة وقد اشتد عودها سرعان
ما اطاحت بمروان والدولة الاموية معا .

وكان يساعد الأئمة طائفة من الدعاة من موالى
البيت العباسي وخاصته ، لذلك كانوا على علم
بأسرار الدعوة ومعسرة « بامام الوقت » وكانوا
جميعا من طراز واحد « قدرات عسكرية خلقة ،
واخلاص للدعوة وفناء فيها ، وقدره بارعة على
الدبلوماسية والدهاء ومداراة الاحوال واجتذاب
الانصار ، ومنطق في المخاطبة فيه أدب وبلاغة وفن
ومراعاة مقتضى الحال » (٢١) اذ حرص الأئمة على
اعدادهم أعدادا خاصا قبل اسناد مهمة الدعوة
اليهم ، هذا الاعداد العسكري والنفسي والثقاتي كان
من وراء نجاح جهودهم ، فقد برعوا في التخفي
والتستر في زى التجار ورجال العلم ، يجوبون
البلاد لبث الدعوة وتجنيد الاتباع ، ويتفانون في

الاخلاص لها رغم ما لاقوه من قتل ومصلب
 وتعذيب ، واشتهر من دعاة العراق اسماء ميسرة
 العبدى وبكير بن ماهان وابو سلمة الخلال الذى
 عرف باسم « وزير آل محمد » .
 أما دعاة خراسان فمن أشهرهم سليمان بن
 كثير وابو مسلم الخراساني الذى قدر له ان يعلن
 قيام الثورة ويقودها الى النصر .
 والمرتبة التالية فى كادر الدعوة تتكون من دعاة
 النقباء وكانوا يعملون وفق أوامر الدعاة ، فتحت
 امرة كل داعية اثنا عشر نقيباً يختارهم ممن
 اوتوا قدرات خاصة دعائية وعسكرية ، وهؤلاء لم
 يعملوا شيئاً عن « امام الوقت » إنما كانوا يتصلون
 بدعائهم فقط . ومهمتهم تنفيذ مخططات الدعوة
 وتجنيد الكوادر التالية فى الرتبة والاشراف على
 نشاطهم . فقد استعان كل نقيب بسبعين « عاملاً »
 يديرون الجهاز السرى وينتشرون بين الجماهير فى
 المدن والقرى لتكوين « الخلايا » . وقد ذهب فان
 فلوتن (٢٢) الى أن النظام السرى العباسى تأثر
 بمجلس الحواريين عند اليهود من ناحية ، وبمجلس
 الشورى فى عهد الرسول من ناحية أخرى . وأيا
 ما كان الامر فالثابت ان بنى العباس احكموا تنظيم
 دعوتهم وكرسوا لانجاحها كافة الوسائل
 والاساليب النفسية ، والعسكرية ، والثقافية .

ففى غضون العقود الثلاثة الأول من القرن الثانى
الهجرى انتشرت دعوتهم فى معظم أنحاء القطر
الشرقى من العالم الاسلامى ، حيث وجدت جماعات
منظمة متحمسه لنصرتها عند أول إشارة فى مدن
خراسان كالدامغان وسرخس ونسا ونيسابور
وقومس ومرو وهراة وبوشنج واپيورد . وامتدت
قواعدهم الى نحو ستين قرية خراسانية . وفى
تلك المدن والقرى احتوت الدعوة عناصر وعصبيات
شتى ايرانية وعربية وتركىة توحدت جميعا تحت
النواء العباسى .

وفى ٢٥ رمضان سنة ١٢٩ هـ أعلن أبو مسلم
الخراسانى قيام الثورة ورفع الالوية السوداء (٢٣).
واستطاع بعد سلسلة من المصارك الناجحة ان
يسيطر على اقليم خراسان ، ثم اتجه الثوار الى
العراق يقودهم عربى هو قحطبة بن شبيب الذى
وفق فى هزيمة كافة الجيوش الأموية، وكان النصر
الذى أحرزته الجيوش العباسية بقيادة عبد الله بن
علي - من آل البيت العباسى - على جيش مروان
بن محمد فى جمادى الآخرة سنة ١٣٢ هـ عند
نهر الزاب بمثابة المعركة الفاصلة التى أسقطت
حكم بنى أمية واقامت خلافة بنى العباس (٢٤) .
وهكذا أفلحت الدعوة السرية فى تحقيق أغراضها
وشهد العالم الاسلامى تحولا خطيرا ،

فما نحسر دور العرب في توجييه احداثه ، وظهر الموالي على المسرح ليقوموا بنفس الدور في حنكة واقتدار وترتب على ذلك نتائج غاية في الأهمية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا .

وقد ظل التنظيم السري العباسي قائما بعسد نجاح الثورة ولم يعد قاصرا على بلاد العراق وخراسان فحسب بل عم انتشاره في كافة الولايات كما أنيط بهمام جديدة ومستوليات ثلاثم الظروف الجديدة بعد نجاح الثورة .

كان انهدف من التنظيم نشر الدعوة والاعداد للثورة ، ثم اصبغ واجبه ترسيخ ايمان الشبيعة العباسية بالخلافة وسياسيتها والحفاظ على المكاسب التي احرزها الثوار ، ولتكشف عن اعداء الثورة . وهذا فضلا عن مراقبة الولاة والعمال والوقوف على التزامهم بسياسة الدولة في ولاياتهم . كذا اخبار الخلفاء أولا بأول عن نواحي القصور والعجز في الولايات التي من شأنها اثارة خواطر الرعية ، وتقديم الرأي والمشورة عن أنجح الوسائل وأصلح الاساليب لعلاجها .

هذه المعلومات وغيرها نستمدّها من الكتب التي كان الخلفاء يرسلونها الى رؤساء الجهاز السري

فى الولايات ، وتعرف فى المصطلح « برسائل
 الخميس » ولا ندرى سبب التسمية، ومن المحتمل
 أن الدعاة كانوا يتلون هذه الكتب على أعضاء
 التنظيم فى اجتماعات خاصة تعقد أيام الخميس .
 ولدينا عند من تلك الرسائل التى كانت تدبج فى
 ديوان الانشاء على نسان الخليفة وهما مقتطفات
 مختارة من رسالة بعث بها الخليفة المأمون الى
 رؤساء التنظيم فى الولايات « من عبد الله الامام
 المأمون أمير المؤمنين الى الميسابيين على الحق
 والناصرين للدين من أهل خراسان وغيرهم من
 أهل الاسلام .. اجتمع لكم معشر أهل خراسان
 فى دولة أمير المؤمنين ثلاث خلال اختصكم الله
 بفضيلتها وسمى مراتبها اما الأولى من اللواتى
 خصكم الله بهن ، فما تقدم لأسلافكم من نصره أهل
 البيت وخاتم ميراثه من آباء أمير المؤمنين ، وأما
 الثانية فما أمركم الله به من نصرته فى دعوة
 الثانية ، وأما الثالثة فما تقدمتم به من صحة
 ضماؤركم ومحض مناصحتكم .

فتعهدوا - معشر شيعة أمير المؤمنين - انفسكم
 بتذكر ما سهل لكم من الحزونه وذلك لكم من
 الصعوبة ، وحكم لكم به من النصر على مارق الملة
 ومخالفى أهل القبلة وأباحكم من ديارهم وأموالهم

فأصبحتم بمن الله عليكم حماة الدين وأنصار الأئمة
الراشدين وحصون كافة المسلمين .

وقد استشر فكم - معشر شيعة أمير المؤمنين -
أهل الشنآن ولاحظوكم بأعين الحسد والمنافسة
فبين ذلك بجهر معاند ، ومستسر مدهن وداخل في
عنادكم ووالج في سوادكم ، يرى أمنه بين ظهوركم
فطمعنه عليكم في دولتكم بريبة التتموية وخدع
التشبية أسر عليه كثلة واعظم فيكم جرحا
ونكاية . فتوقوا هذه الطبقة اشد التوقي ، فان
اكثر من يلجأ الى استباحة الحيلة من عجز عن
المبادأة والاضحار " وعند ظهور الحازم وغلبته
يحترز من لطيف الخدع وخفى الاستدراج .
وليكن اول ما تتعهدون به انفسكم وتثابرون
عليه صالح أدبكم ، تناصف الحق بينكم بتقديم
أهل الفضائل والآثار المحموده منكم وتفخيم
أمرهم .

واعلموا ان أمير المؤمنين متفقد من تثقيفكم
وتقويمكم على صالح الادب ومحمود السيرة مالا
يتفقد به من سوادكم ، فانه ان كان يوجب على
نفسه استصلاح الرعية وحملهم على ما فيه
رشدهم وقوامهم لما يلزمه من فضل العناية
بالأخص والاولى فالاولى ، فان في اخلائكم من

• التقدِيم في التأديب والتعهد وجوها من الضرر •

وأمر المؤمنين يسأل الله الذي دل على الدعاء
تطولا وتكفل بالاجابة حتما ، فقال عز وجل :
« ادعوني استجب لكم » ان يجمع على رضا
ألفتكم وان يصل على الطاعة حبلكم ، وان يمتعكم
بأحسن ما أودعكم مننه ويوزعكم عليه من شكره
ما يواصل لكم مزيده وان يكفيكم كيد الكافرين
وحسد الباغين ويحفظ أمير المؤمنين فيكم بأفضل
ما حفظ به « امام هدى » في اوليائه وشيعته
ويحمل عنه ثقل ما حملة منكم • وبالله يستعين
أمر المؤمنين على ما ينو من جزائكم بالحسنى
وحملكم على الطريقة المثلى ، وبه يرضى نصرا ووليا
وكفى بالله وليا ، وكفى بالله نصيرا • والسلام
عليكم ورحمة الله وبركاته « (٢٥) •

واليك صورة أخرى لمقتطفات من رسالة بعث
بها أحد رؤساء الجهاز السرى الى الخليفة الرشيد
على سبيل اعلان الولاء واسداء النصيح والارشاد •
الى هرون الرشيد يبدى فيها فروض انطاعة
والولاء ويشيد بمناقبه وحسن سياسته • « اما
بعد ، فاني أسأل الله لأمر المؤمنين في غابر أموره
أحسن ما عوده في سالفها من السلامة التي
حرسه بها من المكاره والعز الذي قهر له به

• الأعداء والنصر الذي مكن له في البلاد • حتى
يكون بما اعطاه من ذلك وما هو مستقبل به منه
أبعد خلفائه في الخير ذكرا وأبقاهم في العدل أثرا
وأطولهم في العمر مدة واحسنهم في المعاد منتقيا •

ثم نحمد الله الذي جعل نعمته على أمير المؤمنين
شسواهد منة على منزلته منه ، ومكانته عنده •
لا يحتاج معها الى شهادات المثنيين ، ولا صفات
المقرطين ، ثم جعل ذكر نعمته على أمير المؤمنين
ومناصحتها والمجاهدة لمن كادها فريضة أوجبها على
العباد ، ومحنة امتحنهم بها وفرقانا ميز به بينهم
فمن أصبح من رعيته أكثر شغفه ان يستعمل
لسانه في صفة وذكر محاسنه وفضائله ووجوب
حقه وطاعته فقد أصبح أثرا أولى الامور واحسنها
مغبة في دنياه ودينه ومن بدل ذلك عن قدره عليه
ودفعه بعد معرفة فلم يدعه الا عن خذلان حاق
به أو بدعة استملته ، وكانت حجة الله لأمر
المؤمنين عليه هي الكافية لمثوثته •• وقد رجوت
بانقراية التي جعلها الله لي به — أى بأمر المؤمنين —
والواجب الذي عرفته من حقه العظيم التي حملته
من معروفه ألا يكون احد ينظر اليه بعين الاشفاق
أقدم ما جعله الله اهلا منى ، فان أبلغ الذي اردت

فبتوفيق الله ، وإن أقصر فعن مثل ما حاولت قصر
المجتهد .

... وأحببت أن يعلم أمير المؤمنين أن له في
كل امر عمل به في رعيته حجة واضحة وعذرا
معروفا ، أن قام به متكلم في خاصته حسن موقعة
وإن قرى به كتاب في عامة قويت به صحبته .

والحمد لله الذي جعله وذريته أولياء هذه النعم
والمخصوصين بهذه الفضائل ونسأله أن يبقية
وأياهم للدين الذي سد بهم عورته والحق الذي
أقربهم جادته ، والعدل الذي أوضح بهم
أعلامه .. (٢٦) .

والخلاصة أن الرسائل المتبادلة بين الخلفاء
وبين دعائهم تقيم الدليل على استمرار الجهاز
السري وانتشاره في الولايات جميعا وذلك طوال
العصر العباسي الاول وحتى خلافة المتوكل .

وبعدها تصدع التنظيم ثم اختفى نتيجة تسميط
الأتراك على مقدرات الخلافة واستبدالهم بالسلطة
والنفوذ ، وما تلا ذلك من الغزو البويهى للعراق
ومن بعده الغزو السلجوقي وما ترتب على ذلك
كله من انهيار نظام الخلافة وظهور الدول المستقلة
وانفراط وحدة دار الاسلام .

المراجع والحواشي

- (١) مقبرة ابن خلدون ص ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩ .
 (٢) فان فلوتن : السيادة العربية ص ٣١ .
 (٣) ابو يوسف : الخراج ص ٦١ .
 (٤) راجع الفصل الذى كتبه يوليوس فلهوذن عن القبائل العربية فى خراسان فى كتاب (تاريخ الدولة العربية) .
 (٥) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٧٣ .
 (٦) اليعقوبى : تاريخه ج ٢ ص ٢٥٨ .
 (٧) ابو يوسف : ص ١٨ ، ٦١ ، ٧٠ .
 (٨) المقدمة ص ١٦٨ وما بعدها .
 (٩) د . حسن محمود : العالم الاسلامى فى العصر العباسى ص ٣٩ ، ٤٠ .
 (١٠) راجع : Levy, R: The social structure of islam . p . 64 .
 (١١) د حسن محمود : المرجع السابق ص ٤١ .
 (١٢) عباس محمود العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ص ٧ .
 (١٣) المانوية ديانة فارسية قديمة تنسب الى نبيهم مانى ، وقوامها القول بالثنائية وتعنى وجود الهين احدهما للخير والآخر للشر . يرمز بالنور للاول والثانى بالظلمة والاول خلق الملائكة وعالم الارواح ، اما الثانى فقد صدر عنه العالم المادى وقد

لعبت العقيدة الماثوية دورا واضحا في الفلسفة الإسلامية.
والمسيحية في العصور الوسطى .

انظر : فان فلوتن : ص ٨٣

(١٤) اليعقوبي : تاريخه ج ٢ ص ٣٥٦ .

(١٥) هي قرية صغيرة من قرى فلسطين على حدود
الصحراء الكبرى شمال بلاد العرب .

(١٦) ابن الفقيه : البلدان ص ٧٥

(١٧) السيادة العربية ص ١٠٨ .

(١٨) المقنعة ص ٩٥ وما بعدها .

(١٩) راجع الفصل الرابع الذي تناول فيه فان فلوتن هذه
الموضوع تحت عنوان « الاسرائيليات » في كتابه السيادة
العربية .

(٢٠) المسعودي : مروج الذهب ص ٣ ص ٢٢٥

(٢١) حسن محمود : ص ٩ .

(٢٢) السيادة العربية ص ٩٦

(٢٣) الطبري : ج ٩ ص ٨٣ .

(٢٤) عن أحداث الثورة ووقائعها راجع الطبري : ج ٩

ص ٨٣ وما بعدها .

(٢٥) انظر : احمد زكي صفوت : جبهة رسائل العرب

ج ٣ ص ٣٧٧ - ٣٩٧ .

(٢٦) نفسه ص ٢٤٢ - ٢٥٢ .

المعتزلة

بين النظر العقلي والعمل السياسي

على وفرة ما قدم من دراسات عن المعتزلة ،
لا تزال بعض الجوانب في تاريخهم بحاجة الى
مزيد من الايضاح . . فمعظم الدراسات تتناول
الجوانب الفكرية للاعتزال ، وقنيل منها يتعلق
بالدور السياسي الذي قاموا به على مسرح
التاريخ الاموى في حقبة الاخيرة والعصر العباسى
برمته . . ومن هنا عني دارسو الفلسفة والفكر
الاسلامى بالموضوع اكثر من اهتمام المؤرخين
بمناقشته ، وحتى اولئك الذين ارخوا للمعتزلة
اعتبروهم مجرد مدرسة فكرية كلامية تختلف عن

سبائر الفرق الكلامية الاخرى ذات الانظمة الدينية والسياسية والاجتماعية . وفي ذلك يقول احد المؤرخين (١) : ولم تكن للمعتزلة مثل تلك الانظمة ولا كانوا مفترقين عن اهل السنة والجماعة . كما ان دارسي الفلسفة عرضوا للفكر الاعتزالي بمعزل عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التي افرزته وصاغت قوالبه في مختلف مراحل تطوره . . ومن ثم تبرز اهمية تناول الاعتزال وفق منظور يجمع بين رؤية المؤرخ ونظرة دارس الفكر في شمول وتكامل من شأنه ابراز المكانة الحقيقية للدور الهام الذي قسام به المعتزلة في التاريخ والحضارة الاسلامية . . وربما كان الاهتمام منصبا على الجانب الكلامي لتعظيم دور المعتزلة في ريادة أهم التيارات الاساسية في مجريات الفكر الاسلامي وهو التيار العقلاني ، ونستطيع أن نؤكد ذات الاهمية في المجال السياسي ايضا ، كذا في التطور الاجتماعي في العالم الاسلامي . حقيقة أن الدور السياسي الاجتماعي يبدو ضئيلا في صدر الاسلام والعصر الاموي بالقياس الى دور أحزاب المعارضة الاخرى ، وهذا راجع بطبيعة الحال الى تأخر ظهور المعتزلة زمنيا ، فقد ظهوروا حول بداية القرن الثاني الهجري بينما نشأت الفرق الاخرى منذ

وقت مبكر — ابان الفتنة الكبرى — كذلك
لاختلاف اسلوب وطرائق النضال .. اذ عول
المعتزلة على اتباع اسلوب الترشييد والتنوير
بالاضافة الى سياسة الاحتواء والتنوير بينهما
عهدت احزاب المعارضة الاخرى الى اساليب
العنف الثورى السافر ثم التنظيم السرى الانقلابى
بعد ذلك .. ونجم عن هذا التباين « التكيكى »
تباين فى النتائج ، اذ اسفر النضال الاعتزالى عن
عن التسلسل داخل السلطة والهيمنة عليها
وتطويعها وتوجيهها بما يخدم أهداف الاعتزال ،
بينما تمخض نضال اليسار عن اقامة دول مستقلة
معادية للسلطة مناوئة لها .

والخلاصات الجوهرية بين الفكر الاعتزالى وبين
الفكر السنى ، كذا التباين بين طرائق المعتزلة
واحزاب اليسار فى مواجهة الخلافة واعتدال
بعض المعتقدات الاعتزالية — كالقول بالمنزلة
بين المنزلتين — دفع بعض الدارسين الى اعتبار
المعتزلة حزبا وسيطا بين الحكومة والمعارضة
.. واذا جاز التسليم بذلك وجب التمييز بينهم
وبين حزب الوسط الارجائى التبريرى الذى
لم يتحول الى المعارضة الا فى وقت متأخر ،
فالمعتزلة ليبراليون مستنرون تنطوى آراؤهم
السياسية والاجتماعية على مبادئ « هيومانبة »

رأوا تحقيقها عن طريق الترشييد والاصلاح بدلا
من الثورات والانتقالات ، وحين عمدوا الى الدعوة
والتنظيم السرى استهدفوا الثورة الثقافية.
التنويرية بالدرجة الاولى ثم مؤازرة المعارضة
العلوية على الصعيدين السياسى والاجتماعى ،
ولم يتطلعوا الى اقامة دول مستقلة تدين
بالاعتزال الاندرا *

ولا شك ان المعتزلة كانوا روادا للنظر العقلى.
فى الاسلام ، والارتباط وثيق بين الاتجاه العقلاى
ومعاداة الحكومة التيوقراطية المحافظة ، لذلك
لم تحظ افكار الاعتزال برضى الخلافة السنية.
— اللهم الا فى عهود بعض المستنيرين من
الخلفاء — وبالتالى اثارت غضب اهل الحديث.
ورجال السلف الموالين للخلافة ، فاعتبروا المعتزلة
« مارقين » سياسيا ، « موضويين » اجتماعيا
« ضالين » دينيا . وحسبنا ان علما سنيا
كالشهرستاني (٢) وصفهم بانهم « محوس الأمة »
ولما لم يكن بوسعهم الطعن فى آرائهم لاستنازتها
وفى اهدافهم لنيلها صسبوا جام
غضبهم على اشخاصهم فرموهم بالهتك والمجون
والاستخفاف بالدين ومحاولة هدمه واحلل الفكر

الوثني محله (٣) . وكل ما ساقوه من أدلة في هذا
الصدد منقول عن تشنيعات أخذ الخارجين عليهم
ويُدعى ابن الرواسي (٤) دون تحقيق أو نظر (٥) .
ومن أسف أن كتب المعتزلة ومقالاتهم قد فقدت ،
فصارَت كتب أعدائهم مصدرا لاستقاء المعلومات
عن آرائهم . وغنى عن الذكر أن شيوخ المعتزلة
صنفوا كتباً ومقالات عديدة في شتى معارف
عصرهم ، فواصل بن عطية ألف احد عشر
كتاباً فقدت جميعاً (٦) وابو الهذيل صنف ألفاً
ومائتي رسالة في الرد على الخصوم لم يعثر لاي
منها على أثر (٧) ، كما صنف النظام المعتزلي مقالات
كثيرة في الفلسفة والتوحيد والرد على المخالفين
ضاعت كلها (٨) . وللمجاهظ مئات الرسائل في
ذات الموضوعات لم يبق منها سوى النزر اليسير (٩)
فقد تبارى أهل الحديث في احراق تلك المصنفات
ابان محنة المعتزلة في عصر المتوكل تقرباً الى الله
ونكاية في الخصوم (١٠) ولذلك فكتب الفرق
الاسلامية — وخاصة ماكتبه الاشاعرة والحنابلة
من أمثال البغدادي والشهرستاني وابن حزم وابن
القيم وغيرهم — تتحامل على المعتزلة أشد
التحامل وتظهر آراءهم على أنها ضرب من الوثنية
والزندقة .

وبديهي أن تتأثر كتابات المحدثين بهذا الاتجاه

ان سلبا وان ايجابا ، فقد اسرف البعض في تقدير
المؤثرات الاجنبية في الاعتزال ، واتخذ البعض
الآخر موقفا معاكسا على طول الخط فاعتبروا
الاعتزال نزعة اسلامية خالصة .. والاتجاه
الاول يمثل عدد من المستشرقين من امثال توماس
أرنولد (١١) ودي بور (١٢) وماكنونالد (١٣)
حيث يربطون بين نشأة المعتزلة وبين اللاهوت
المسيحي واليهودي والتراث الهلنستي ، وعلى
نسبهم سائر الاستاذ زهدي جبار الله (١٤)
فنسب الى اليهود رأى المعتزلة في خلق
القرآن ، والى النصارى اقوالهم في نفى
الصفات والتأويل وحرية الارادة ، فضلا عن
الافادة من المنطق الارسطي في صياغة هذه الآراء .
بينما حاول باحث معاصر (١٥) تأكيد اصول
الاسلاميه للاعتزال على أساس ان القضايا التي عالجها
طرحت في عصر الرسول « ص » والراشدين قبل
ان يفتتح العرب على الفكر الاجنبى .. هذا
وقد اتخذ بعض الدارسين موقفا وسطا ، فذكر
بيكر (١٦) أن القرآن الكريم كان المنبع الذي استقى
منه المعتزلة اصول عقائدهم وان تأثروا في
صياغتها بالفلسفة اليونانية فضلا عن تناول
بعض المسائل الاصولية الفلسفية على غرار
فلاسفة اليونان كالطرفة والتولد والجوهر

والعرض .. وفي نفس المعنى ذكر الاستاذ اجمد أمين (١٧) أن «الاعتزال» مزيج من التيارين معا الاسلامي والاجنبي * ونعتقد أن قضايا الاعتزال من المسائل الاولى التى تطرح أمام العقل البشرى دونها ضرورة لتأثر أو تأثير ، بل أن معظمها كمسائل الاختيار والجبر أو الله وصفاته .. الخ أثرت منذ القدم ولا تزال الى اليوم تثار ، وقد عرض لها القرآن الكريم فى كثير من السور والآيات ، وتعددت تفسيرات المسلمين بصدها منذ وقت مبكر ، ومناط الخلاف حولها فى درجة أعمال العقل ، هل يطلق له العنان فى التأويل والاستبطان أم عليه الالتزام بظاهر النصوص وحسب ؟؟ والمعتزلة أخذوا بالاتجاه الاول الذى كان يمثل جماعة «القدرية» فى صدر الاسلام ودعموه فيما بعد مفيدون من الاديان الاخرى والفلسفات القديمة التى شاركتهم النهج فى التفكير ، بمعنى انهم برهنوا عقليا على ما آمنوا به من تفسير لما ورد بالقرآن بشأن تلك المسائل أو بالاحرى فقد «عقلنوا الايمان» ان صح التعبير «بمساندة» الفلسفة الاخلاقية المستمدة من القرآن بالامادة من الفلسفات الاغريقية ومؤلفات الجدل النصراني الهليني » كما يقول الاستاذ رجب (١٨) * وهكذا كان القرآن وازسطو يقرآن جنباً الى جنب ويعتبران بمنزلة

متكاملين (١٩) بفضل المعتزلة الذين نجحوا في
بفضل المعتزلة الذين نجحوا في التوفيق بين
الفكر اليوناني والدين الإسلامي . . بين التوحيد
وبين الفلسفة « (٢٠) .

ولا حاجة للاستطراد في إبراز دور المعتزلة
في إثراء الفكر الإسلامي « بجعل العقل مبدأها
الأساسي كلما أشكل الأمر » (٢١) وجهودهم في
إرساء أسس علم الكلام الإسلامي، وتمهيدهم لظهور
الفلسفة الإسلامية ، ودفاعهم عن الإسلام ضد
خصومه ، فذاك أمر لاخلاف عليه بين الباحثين ،
وحسبنا أن نشير إلى عدة حقائق في هذا
الصدد :

أولاً : يعزى الفضل إلى المعتزلة في اعتبار
العقل مصدر المعرفة ، ومن ثم حاربوا الخرافات
والسحر والشعوذة وغيرها من الظواهر التي
لا تخضع لمنطق العقل كرؤية الجن ، وانشقاق
القمر . . الخ ولم يتورعوا عن نقد الروايات
الأسطورية في هذا الصدد حتى ما كان منسوباً
منها إلى كبار الصحابة (٢٢) وفي ذلك ما ينم عن
وضع المعتزلة لأولى أصول النهج العلمي في
التفكير .

ثانياً : ومن مظاهر التفكير العلمي عند المعتزلة
تعويلهم على الشك والتجربة ، وتفسير الظواهر
على أساس مبدأ السببية ، فربطوا بين الأسباب

والمسببات سواء في ظواهر الكون أو المادة
أو المجتمع أو الإنسان ، وفي ذلك يقول أحد
شيوخهم (٢٣) « ٠٠٠ » ان السبب لا يمتنع حصوله
ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه
من التولد ، ومتى وجب حصوله عند حصول
السبب وزوال الموانع فإن حله كحال المبتدأ
عند تكامل النواعي فإنه يحصل لامحالة ، وعلى
ذلك كانوا روادا لفلسفة الاسلام كالكندي
والفسارابي وابن سينا ، كما مهدوا الطريق
للحسن بن الهيثم وجابر بن حيان في تطبيق المنهج
العلمي في العلوم الطبيعية .

ثالثا : فكر المعتزلة في جوهره فكر ايجابي
بناء على من منزلة الفرد ويحطم القيود التي
تحدد حريته في الرأي والعمل ويفتح أمام العقل
أفاقا للتفكير والابداع وذلك باقرار مبدأ « الاختيار »
على عكس الفكر « الجبري » المثبط الذي
يجعل الفرد « ريشة في مهب الريح » (٢٤) خانما
مستسلما « للقضاء والقدر » عاجزا متواكلا باهت
الشخصية ، والصلة وطيدة بين الابداع والخلق
وبين احترام الذاتية والتفرد ، وما تقدم العلوم
والفنون والآداب في بلاد اليونان قديما الا لاحترام
النزعة الفردية ، كما لم يكن تخلف أوروبا العصور
الوسطى الا نتيجة مباشرة لاهدار الروح الفردية
على يد الكنيسة الكاثوليكية .

رابعاً : يلاحظ وجود تلازم وثيق بين الفكر العقلاني الاعتزالي وبين موقفهم الاجتماعي من قضية العدالة . فكان رواد التنوير دعاة للمساواة في ذات الوقت . ولا غرو فقد عرفوا بأهل « العدل والتوحيد » (٢٥) ، والميسعودي (٢٦) اطلق عليهم « العدلية » . وقد كتب احيد الدارسين (٢٧) المحدثين فصلاً نظرياً عن البعد الاجتماعي للحرية عند المعتزلة سسبححاول اثباته من خلال دراسة نشاطهم السياسي .

خامساً : وإذا كان المعتزلة قد أثروا الفكر الاسلامي بتأصيل التيار العقلاني فإنهم خدموا العقيدة الاسلامية ودافعوا عنها ضد خصوم الاسلام أكثر مما فعله أهل الحديث والسلفيون . ذلك أن أعداء الاسلام من أصحاب الديانات السابقة راموا له كيدا في شكل حركات مستترة او دغوات سافرة شاعت في العصر العباسي فيما عرف « بالزندقة » ولم يكن بوسع الفقهاء وأهل الحديث الدفاع عن الاسلام بالمأثور من النصوص أمام خصوم يستخدمون الحجة والمنطق فتصدى المعتزلة لنازلتهم بنفس سلاحهم ، ومساجلتهم ورسائلهم في الرد على الدهرية والثنوية والسمنية والديصانية واليهودية والنصرانية (٢٨) في غنى عن التعريف . وحسبنا أن

كثيرين من رجال الديانات الاخرى اعتنقوا الاسلام من اقتناع بفضل شيوخ المعتزلة الذين ذادوا عن الاسلام بالحجج والبراهين العقلية ورفرغوا الفكر الاسلامي الى منزله يعتد بها « (٢٩) ولنحاول دراسة العمل السياسي عند المعتزلة في ضوء آرائهم النظرية ونشيطهم العملي في العصرين الاموي والعباسي .

ظهر المعتزلة في البصرة حول عام ١٠٠ هـ كفرقة كلامية لها آراؤها المميزة على يد واصل ابن عطاء النسي اعتزل حلقة شيخه الحسن البصري فعرف أتباعه بالواصلية او المعتزلة . . والروايات متضاربة حول أسباب التسمية والبحث عن تلك الاسباب جد مفيد في لقاء الضوء على الفكر السياسي والاصول الاجتماعية للمعتزلة . فالشهرستاني (٣٠) يرجعها الى عبارة اطلقها الحسن البصري حين انصرف عنه واصل بن عطاء اذ قال « اعتزلنا واصل » فعرف وأتباعه لذلك بالمعتزلة . . والبغدادى (٣١) يرى أن التسمية جاءت لاعتزالهم اجماع الامة في موقفهم من مرتكب الكبيرة . بينما ذهب المسعودى (٣٢) الى أن قولهم بالمنزلة بين المنزلتين يعنى اعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين . . أما المرتضى (٣٣) للمعتزلى فيرى أن المعتزلة هم الذين اطلقوا التسمية على أنفسهم لاعتزالهم الاقوال المحدثه والمبتدعة .

وواضح أن تفسيرات مؤرخي الفرق السنة على اختلافها مشحونة بالتحامل والبغض للمعتزلة مما يشكك في الأخذ بها . . وكذا فإن تفسير المرتضى يتضمن تعصبا لا معنى له ، وكلا الاتجاهين يعول على الناحية اللفظية ، والمنطقي أن ترتبط التسمية بموقف فكري سياسي كما هو مألوف في تسميات الفرق الأخرى . والمستشرق نيلىنو يرى أن لفظ الاعتزال ينم عن موقف سياسي وقفه المجادون من الصحابة أبان الفتنة الكبرى فاستعاره المعتزلة واطلقوه على انفسهم دلالة على اتخاذهم موقف الحياد بين الفرق فيما يتعلق بالرأى في مرتكب الكبيرة . ويبدو أنه تأثر في ذلك برواية للنوبختي (٣٤) تقول : لما قتل عثمان بايع الناس عليا عليه السلام فسموا الجماعة ، ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق ، فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة واسامة بن زيد ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربهته والمخاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء به فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة الى آخر الأبد . . يرجح ذلك ما ذكره السبكي بأنه وقف على كتاب للمعتزلة افتتح بذكر عبد الله بن مسعود كرائد للاعتزال (٣٥) ، ومعلوم

ان عبد الله بن مسعود كان ضمن كبار الصحابة
 الذين اعتزلوا القتال ابان الفتنة الكبرى شمكا
 في عدالة مواقف المتصارعين .. وفكر المعتزلة
 السياسي يؤكد طابع الاعتدال المستنير ، فالقول
 بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والايمان
 يعنى موقفا وسطا بين تطرف الخوارج الذين
 يكفرونه وبين تهاون أهل السنة الذين يجعلونه
 مؤمنا وبين المرجئة الذين يتوقفون في الحكم
 تنصلا وهربا من المسؤولية .. ويبدو ان واصلا
 ابن عطاء حاول في زمنه التوفيق بين قوى
 المعارضة لاصلاح ذات البين بينها وتكتيل
 الجهود في مواجهة الخلافة الاموية ، ورايه في
 الامامة مصداق تلك الحقيقة ، اذ وافق الخوارج
 في مبدأ اختيار الأمة امامها من قريش او غيرها
 كما اقترب من رأى الشيعة حين قال بأن وجود
 الامام واجب على أهل كل عصر (٣٦) ، ومن الملاحظ
 بوجه عام أن أحزاب المعارضة جميعها طوعت
 معتقداتها السياسية آنئذ فتقاربت آراؤها وأزرت
 بعضها البعض الآخر في موقفه من بنى امية في
 سنى حكمهم الأخيرة كما المحدث سلفا .

وليس أدل على هذا التقارب من استقساء
 الاعتزال معظم مبادئه من المقولات والآراء
 المستنيرة السائدة في البصرة آنذاك ، ففكرة
 الاختيار ومسئولية الانسحاق عن أفعاله

أخذها المعتزلة عن « القدرية » ، وعن الجهمية — أصحاب جهنم بن صفوان المرجيء — تلقف المعتزلة أنقول بنفى الصفات وخلق القرآن وعدم رؤية الله بالابصار في الآخرة ، وهذا يفسر خلط بعض الدارسين بين الجهمية (٣٧) والمعتزلة والقدرية ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد أصول الاعتزال الخمسة — من أهم عقائد الخوارج . وإذا خالف المعتزلة الشيعة في القول « بالوصية » « والعصمة » فإنهم اتفقوا معهم في كثير من الآراء الخاصة بالإمامة ، فضلا عن تجويزهم « للتأويل » حتى أن المرتضى (٣٨) يرجح أن وأمثلا وعمر بن عبيد — شيخى الاعتزال — تتلمذا على أبى هاشم بن محمد بن محمد بن الحنفية . . وبرغم اختلافهم مع الحسن البصرى حول مرتكب الكبيرة فقد وافقوه القول بالعدل والاختيار (٣٩) . قصارى القول أن المعتزلة لم يجدوا غضاضة في تكوين مذهبهم على أساس انتقائى للأفكار والآراء الرشيدة السائدة في عصرهم المستوحاة أصلا من الاسلام ثم أعطوها قالبها الفلسفى مفيدى في ذلك من التراث الاجنبى .

ومذهب الاعتزال بأصوله الخمسة (٤٠) وفى بعده السياسى والاجتماعى يتسق مع هدف الموالى في المطالبة بتطبيق الشريعة الداعية الى العسدر والمساواة . وحسبنا أن أقطاب الاعتزال من

الموالي الذين حسن اسلامهم ، وراموا تطبيق تعاليمه بسبل الاصلاح والترشيد لا العنف والثورة ، فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مؤسسا المذهب ، المعروفان بانتقوى والاصلاح كنا من الموالى (٤١) وابو الهذيل العلاف شيخ معتزلة البصرة من موالى عبد القيس (٤٣) وابراهيم بن سينار انظام - امتدذ الجاحظ - بصرى من موالى آل زياد (٤٤) وثمامه بن اشرس من شيوخ معتزلة البصرة من موالى بنى نمير (٤٤) . . والجاحظ - العالم المعتزلى الاشهر ذو الثقافة الموسوعية - كان من موالى البصرة كذلك (٤٥) .

ولكون شيوخ الاعتزال من غير العرب ، ولانهم نهلوا من التراث القديم وافادوا منه فى صياغة ارائهم . . وانقمتمهم على الحكومة الاموية ، لذلك كله لصقت بهم تهم الشعوبية والزندقة . والوصولية . غير أن زعماء المعتزلة حاربوا الشعوبية بمفهومها العنصرى وراموا تحقيق الشعوبية بالمفهوم القومى الاسلامى اى دعوا الى الوحدة بين الشعوب الاسلامية فى اطار المساواة ، وفى ذلك يقول الجاحظ : ان الموالى الى العرب أشبه واليههم أقرب وبهم امس لان السنة جعلتهم منهم لانهم عرب فى المدعى والعاقلة وفى الوراثة . . واذا كان الأمر ماوصفنا فالبنوى (٤٦)

خراسانى ، واذا كان الخراسانى مولى ، والمولى
عربى ، فقد صار الخراسانى والبنوى والمولى
والعربى واحدا . . وادنى ذلك أن يكون الذى
معهم من خصال الوفاق غامرا ما معهم من خصال
الخلافة بل هم فى معظم الامر وكبر الشأن وعمود
النسب متفقون . . واذا عرف ذلك سامحت
النفوس وذهب التعقيد ومات الضغن وانتطح
سبب الاستثقال فلم يبق الا التحاسد والتنافس
الذى لا يزال يكون بين المتقاربين فى القسابة
والمجاورة (٤٧) .

ورميهم بالزندقة يدفعه غيرتهم الشديدة على
الاسلام ودفاعهم عنه ضد خصومه ولو كانوا من
بنى جلدتهم . فهم من ثم «مدرسة فكرية متحمسة
للدين غيورة عليه» (٤٨) . . كما ان موقفهم المعادى
للحكم الاموى لا يرد لاطماع شخصية . . « اذ
عرفوا بالزهد والتعفف » (٤٩) « وكانوا على شدة
فقرهم واحتياجهم يسلكون سبيل المروءة ويترفعون
عن الوسائل الخسيسة فى الكسب ويتبعون عن
مواطن الشبهات » (٥٠) لذلك حق فيهم قول باحث
معاصر (٥١) « كانت مدرسة المعتزلة اشبه ما تكون
بفئة من المثقفين الذين يتخذون من الثقافة والفكر
سبيلا لتقييم الانسان فى المجتمع . . فلم يؤمنوا
بالتعصب العرقي . . وانما ناضلوا فى حقل

الفكر والسياسة .. والتفوا حول قيم المجتمع الجديد ومكوناته الحضارية التي هي مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التي وفدت أو بعثت في المجتمعات التي فتحها العرب المسلمون » •

وعداء المعتزلة لبنى أمية مرجعه انهم - في نظرهم - جبارون مقتصمون للخلافة فارضون لها بحد السيف مبررون حكومتهم بفلسفة «الجبر» بينما نادى المعتزلة « بالاختيار » ، والعلاقة وثيقة بين الجبر والاستبداد وبين الاختيار والحرية (٥٢) لذلك يعتبر معاوية اول من قال بالجبر ودافع عنه « وأظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلفه ليحمله عذرا فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب فيه ، وأن الله جعله اماما وولاه الامر » (٥٣) • « فالاختيار » عند المعتزلة ينطوي على بعد سياسي مؤداه الحوض على محاربة السلطة المقتصبة على اساس ان وجودها نتيجة لفعل بشري واسقاطها لا يتم الا بفعل بشري مضاد مادام الانسان حرا في صنع أفعاله (٥٤) لذلك لا مندوحة عن التسليم بمراعاة المعتزلة من حكم معاوية وآل بيته (٥٥) على خلاف مذاهب اليه الاستاذ أحمد أمين (٥٦) من أن فكر المعتزلة كان في جانب معاوية أكثر منه في جانب علي لأن زعماءهم لم يضطهدوا في العصر الأموي • وحسبنا أنه عاد فعدل عن رأيه حيث قال « ان شميخو »

المعتزلة جميعا يؤيدون وجهة نظر علي في الحرب.
بينه وبين معاوية « (٥٧) » .

يؤكد ذلك الخياط (٥٨) فيقول « المعتزلة براء
من معاوية وعمر بن العاص ومن كان في شقهما »
بل رمى بعض شيوخ المعتزلة معاوية بالاحاد
والنفر (٥٩) ولا تعرض البتة بين اعتقاد المعتزلة في
مبدأ «المنزلة بين المنزلتين» (٦٠) وبين عدم اعترافهم
بشرعية الحكومة الاموية ، فالمنزلة بين المنزلتين
بالنسبة لمرتكب الكبيرة تعنى انه فاسق لا مؤمن
ولا كافر (٦١) ، والفسق يجعل صاحبه في موقف
مناقض لسلوك المؤمنين (٦٢) فلا يحق للفاسق ان
يتولى امانة المسلمين ، بل يجب عزله وخلعه ولو
بالقوة ، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار (٦٣)
« قد ثبت باجماع الصحابة ان الامام يجب ان يخلع
بحدث يجري مجرى الفسق لانه لا خلاف
بين الصحابة في ذلك » ، لذلك « فالوجوه
التي لا يصلح معاوية للامامة لها ظاهرة لا
شبهة فيها . . . واقل احوالها الفسق من جهات
كثيرة » وهذا الموقف ينسحب على بنى امية عموما
« فلا حاجة بنا الى الكلام في ابطال امامة معاوية
ومن جاء بعده من الروابية وغيرهم » (٦٤) ،
فامامة بنى امية كانت في نظر شيوخ
المعتزلة الاوائل « ملك هرقل » ، وساوكم المشين .

وأعمالهم الجافية للشريعة تجعلهم لا يستحقون
الخلافة (٦٥)

ما وقد اغتصب بنو أمية الخلافة ، فقد وجب
على الجماعة الإسلامية النضال وفقاً لمبدأ « الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر » وهو مبدأ أخذت به
معظم فرق المعارضة . فسل السيف واجب لدفع
المنكر وإقرار الحق (٦٦) على خلاف أهل الحديث
الذين حرموا استخدام السيف حتى ولو جاز
الحاكم (١٧) لكن أحزاب المعارضة تختلف في
تطبيق هذا المبدأ ، فالخوارج يرون ضرورة الثورة
وإستخدام السيف ضد أئمة الجور دون موارد
أو انتظار . وبعض الإمامية قصرُوا هذا الحق على
الإمام فقط من دون الأئمة فلها إسداء النصيحة فقط
وليس امتشاق الحسام ، ووقف المعتزلة موقف
الوسط بين الخوارج والشيعة ، فاعترفوا بحق الأئمة
في رد المنكر بالسيف مع بعض التحفظات وهي على حد
قولهم - « إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أننا
نكفي مخالفينا ، وإن يكون الخروج مع إمام عدل » ،
(٦٨) وهذه الحيطة تجمع بين الاستئثار والتعقل في
الأعداد للثورة والتجهيز لها وبين عدالة التضيعة
التي من أجلها تسل السيوف . وانطلاقاً من هذا
المبدأ التمسوا العذر لتوقف الصواب والتابعين وأهل

العدل عن مناوأة بنى أمية حتى لا يلقوا بأيديهم
الى التهلكة على يد طعام أهل الشام ، « فلا يصح
الخروج الا عند غلبة انظن بنجاح الثورة » (٦٩)

- لذلك لم يكن عزوف المعتزلة عن مناجزة الامويين .
تقاسموا واستكانة انما وعوا الدروس المستفادة من
التجارب التي وقعت لاسلافهم من « القدرية »
و « الغيلانية » حين ثاروا في ظروف غير مواتية
فحصدتهم سيوف بنى أمية . ومن هنا كانت
سياستهم ازاء بنى أمية والعباسيين الاوائل ذات
شقين : محاولة احتواء الخلافة وترشيدها ، أو
العمل السرى المنظم . ولقد نجح المعتزلة بالفعل
فى احتواء بعض الخلفاء الامويين الاوائل وكذا
بعض خلفاء بنى العباس ، فاعتنقوا اراءهم وعولوا
على اتباع سياسة الاصلاح . فالخليفة الاموى يزيد
بن الوليد بن عبد الملك قال « بالقدر » ودعا
الناس الى الاخذ به ، وحسبنا انه كان أول خليفة
يعتق اصول الاعتزال الخمسة (٧٠) فآزره المعتزلة
على منافسة الوليد بن يزيد حتى ظفر بالخلافة (٧١)
ونجاح يزيد فى اعتلاء الخلافة يعتبر حركة تصحيح
سياسى قام بها المعتزلة فساندوه لدينه وورعه على
منافسة الماجن الخليفة . ولاغرو فقد استرشد
يزيد باراء المعتزلة وحاول تطبيق الشريعة . وبلغ
رؤساء الاعتزال فى عهده شأوا عظيما فهمنوا على

شمثون الحكم ووجهه ووفق مبادئهم ، حتى لقد أشاروا على الخليفة باختيار ولاية عهده ممن كانوا على شاكلته في الدين والورع (٧٢) ، ومن ثم حـق للفهوزن (٧٣) القول بأن تأثير المعتزلة على يزيد لم يكن دينيا فقط بل تعداه الى شمثون السياسة والحكم . ونجاح المعتزلة في هذا الصدد دليل على الالتزام بمفهومهم لمبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقد آزرُوا اماما عادلا ورعا تقيا وحين ايقنوا موافاة الظروف لتحقيق النصر (٧٤) .

كذلك نجحوا في احتواء مروان بن محمد - آخر خلفاء بني أمية - فدان بمنهبيهم وحاول الاصلاح جادا لكن المشكلات التي واجهته كانت اكبر من ان تقاوم ، فكانت نهايته نهاية لبني أمية سنة ١٣٢ هـ . وهكذا راهن المعتزلة على جوادين خاسرين أولهما مات بعد توليه الخلافة بشهور والثاني اسقطته الثورة العباسية . واتبع المعتزلة نفس السياسة ازاء بني العباس ، اسداء النصيح والمشورة والاحتواء وهو ما سندرسه بعد مفصلا . أما الشق الثاني من خطتهم فقد تمثل في العمل السري المنظم في أواخر العصر الاموي ، شأنهم في ذلك شأن احزاب اليسار التي طفقت تبعت الدعوة الى اطراف العالم الاسلامي لنشر مذهبها . والبحث عن دور للمعتزلة في هذا الصدد امر

بالغ الصعوبة لفقدان كتبهم الخاصة بالدعوة وبالذات تلك التي ألفها واصل بن عطاء ، اذ ذكر انخياط (٧٥) انه صنف كتابا عرف « بكتاب الدعوة » لم يعثر له على اثر ، ومعروف ان واصل هو الذى نظم أنعمل السرى ووضع اساليبه وخطه وحدد اهدافه ومراميه . ويخيل الينا ان الدعوة للاعتزال - كما نظامها واصل - استهدفت غيتين : الاولى تبشيرية ولأخرى سياسية . فقد بعث بدعائه الى الاقاليم المتطرفة لنشر الاسلام فى اقاصى الهند والتركستان وبلاد المغرب ، وقد لعب بنفسه دورا فى هذا الصدد فارتاد الآفاق داعية ومبشرا بالاسلام حتى لقد اسلم على يده ثلاثة الاف رجل (٧٦) وقال فيه احد شعراء المعتزلة .

ملقن منهم فيمينا يحاوله

جم خواطره جواب آفاق

وقام شيوخ الاعتزال فى عصره وبعد وفاته بمواصلة نشاطه ، فيذكر ابن خلدان (٧٨) ان أبا الهذيل العلاف نشر الاسلام بين اعداد غفيرة من المجوس . ومساجلات المعتزلة مع خصومهم من الفرق الاسلامية ورؤساء الديانات الاخرى تؤكد هذا الدور بما لا يدع للشك سبيلا .

اما الجانب السياسى لدعوة السرية الاعتزالية فمبعثه قولهم بضرورة وجود امم « ينفذ الاحكام

ويقيم الحدود ويعبئ الجيوش ويقسم الغنائم والضدقات وينصف المظلوم وينتصف من الظلم. وينصف الولاة وانقضاة في كل ناحية ويبعث القراء والدعاة الى كل طرف « (٧٩) ولما خاب أمل المعتزلة في بني أمية لتحقيق تلك الغاية ، وأيقنوا تنكر بني العباس للعدالة والاصلاح عولوا على الدعوة لاهلهم وفق تنظيم محكم وسياسه مرسومة . وقد ذكر المرتضى (٨٠) ان البصرة كانت مركز الدعوة ، وان واصلا بعث الدعوة الى بلاد المغرب وخراسان واليمن والجزيرة والكوفة وأرمينية ، فضلا عن بلاد الشام وأحجاز (٨١) وأثر عنه انه « كان ناجحا في تأسيس جمعيته وتنظيمها ووضع خططها » (٨٢) ، واختيار رجالها الذين « لم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين انما مارسوا العمل السياسي والاجتماعي » (٨٣) . بالدعوة لاقامة دولة « العدل والتوحيد » . ويمدنا النقاضي عبد الجبار بمعلومات عن جهود واصل في هذا الصدد واهم دعائه في الامصار . ومن المؤكد انه استمدحها من قول الجاحظ (٨٥) « وفرق واصل رسله في الافاق يدعون الى دين الله فانفذ الى المغرب عبد الله بن الحارث فأجابه الخلق ، وهناك بلدة تدعى البيضاء يقال ان فيها مائة الف يحملون السلاح يعرف اهلها بالواصلية ونفذ الى اليمن القاسم

بن الصمعدى ، والى الجزيرة ايوب بن الاوتر ، والى خراسان حفص بن سالم والى الكوفة الحسن بن ذكوان وسليمان بن ارقم ، والى ارمينية عثمان بن ابي عثمان الطويل » .

وكانت خطة الدعاة ان يلزموا المساجد فيتعبدوا لمدة عام حتى يطمئن الناس الى ورعهم وتقواهم فيتصدوا بعلمه للفتوى فى امور الدين ، حتى اذا كسبوا اهل الاقليم بعثوا الى شيخ التنظيم بالبصرة ليحدد لهم اليوم الذى يجهرون فيه بالدعوة للاعتزال (٨٦) . ولدينا قصيدة هامة اوردها الجاحظ تقيم برهانا ناصعا على اتجاه المعتزلة الى العمل السرى المنظم شأنهم فى ذلك شأن احزاب المعارضة الاخرى (٨٧) .

لكن الثابت ان المعتزلة لم يوفقوا فى تأسيس دولة تدين بالاعتزال شأن الفرق الاخرى كالخوارج والشميعة الذين اقاموا دولا على اساس مذهبي، ولم تسفر جهودهم الا عن تكوين جماعات متماسكة اقامت كإقليات فى الدول التى اقامها الخوارج والعلويون فى المغرب . والملاحظ ان هذه الجماعات عاشت فى وئام مع أئمة الدول العلوية التى عاشوا فى كنفها ، بينما ناصبت حكام الدول الخارجية العداء . ففي الدولة الاخرسية العلوية التى قامت ببلاد المغرب الاقصى سنة ١٧٢ هـ عاش المعتزلة

في أمن ودعة في مدينة طنجة ، وحازوا ثقة ائمتها .

اما في الدولة الرستمية الاباضية التي قامت بالمغرب الاوسط سنة ١٦٢ هـ فان المعتزلة كانوا يضربون خيامهم خارج عاصمتها تاهرت (٨٨) ولا يفتأون يشيرون المتاعب في وجه حكامها (٨٩)، وفد جرت بين الطرفين مساجلات كثيرة باللسان والسنان تبادلوا فيها النصر والهزيمة ، وظلت طائفة الواصليين في الدولة الرستمية وعديتها ثلاثون الفا مصدر شغب وقلق حتى سنة وطلها عام ٢٩٧ هـ (٩٠)

ونفس الشيء ينسحب على موقفهم من دولة بنى ملرار الصمغرية في القطاع الجنوبي الغربي من بلاد المغرب اذ لعب المعتزلة دورا مخربا فيها لصالح جيرانها العلويين (٩١) :

ويعزى تعاون المعتزلة مع العلويين في المغرب والمشرق الى حقنهم على بنى العباس الاوائل وعلم القدرة على اسقاط حكمهم عن طريق الثورة لذلك عولوا على مؤازرة الحركات العلوية المناوئة للخلافة أو العمل على احتوائها وتوجيهها وجهه اعتزالية ، وهاك ذاك مفصلا :

لم يرحب المعتزلة بخلافة بنى العباس رغم تحيزها للموالى . وهذا يدل على انتفاء أى أثر

للشعبوية العرقية في موقف المعتزلة السياسي .
 ولما لم يكن بوسعهم اشهار السيف - امرا
 بالمعروف ونهيا عن المنكر فقد اكتفوا باسدا النصيح
 والموعظة الحسنة ، وابواتولى المناصب والتعاون مع
 الخليفة المنصور حين طلب ذلك من شيوخهم (٩٢) .
 وهذا يفسر تعاطفهم مع العلويين الذين حملوا
 لواء المعارضة ضد بنى عمومهم ، خاصة وان
 التقارب الفكرى بين التشيع والاعتزال له اصوله
 منذ تلميذ زيد بن على زين العابدين على واصل
 ابن عطاء حتى قيل ان « اصحابه كلها معتزلة »
 (٩٣) . لذلك اشترك المعتزلة مع الزيدية في
 الثورات التى قام بها محمد النفس الزكية واخوه
 ابراهيم ضد المنصور الذى لم يتورع عن البطش
 بالزيدية والمعتزلة على السواء ، وحين استدعى
 المنصور عمرو بن عبيد شيوخ المعتزلة لمعرفة موقفه
 لم ينكر تعاطفه مع الثوار (٩٥) .
 وبديهي ان يستمر المعتزلة على موقفهم العدائى
 للخلافة ابان حكم المهدي الذى اسرف فى اضطهاد
 الفرق المخالفة لاهل السنة ، واستمر الحال على
 ذلك فى عصر الرشيد . ويخطئ من يتصور ان
 المعتزلة فى عهده « تنفسوا الصعداء » واخذت
 اعناقهم تشرئب الى السلطة (٩٦) ، ، فالواقع
 ان الرشيد « منع الجدل فى الدين وحبس اهل

الكلام: (٩٧) ، من أمثال ثمامة بن آشرس .
وبديهي أن يهرب المعتزلة من العراق في عصره وعصر
ابنه الأمين خوفاً من بطشهما (٩٩) .
ونجح المعتزلة في احتواء الخلافة منذ عصر
المأمون الذي اعتنق مذهبهم وقرب إليه شيوخهم
وأعلن الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة ، فعظم شأن
المعتزلة وازدادت جموعهم في عهده ازدياداً
كبيراً (١٠٠) . وتولوا المناصب الهامة ،
وهيمنوا على ناصية الحكم والإدارة وكان أشهر
رجالهم أحمد بن أبي دؤاد الذي وزير للمأمون
والمعتصم والواثق ، وفي عهدهم كن القول
« بخلق القرآن » وامتحان العلماء والفقهاء واضطهاد
من قال « بقدمه » من أهل الحديث وخاصة الإمام
أحمد بن حنبل (١٠١) .

وفي عهد الخليفة المتوكل انتعش المنا السني
من جديد ، وامتحان المعتزلة أسير امتحان فقد
استهل المتوكل حكمه بأن « نهى عن القول بخلق
القرآن وكتب بذلك إلى الآفاق (١٠٢) » فتطاول
أهل الحديث على المعتزلة ، وأحرقوا كتبهم
واضطهدوهم أشد الاضطهاد . وترتبط مرحلة
الانتعاش السني التي استمرت حتى عام ٣٣٤ هـ
بالقضايا السياسية والظلم الاجتماعي والتخلف
الفكري (١٠٣) . وفيها تدهورت الأحوال للمعتزلة ليس

فقط من جراء اضطهاد الدولة وعلو شأن الحنابلة، بل أيضا لانقسامهم الى جماعات متناحرة بلغت اثنتين وعشرين فرقة (١٠٤) . وفي هذا العصر انشق ابن الراوندى عنهم وندد بأرائهم فى كتابه « فضيحة المعتزلة » كما اعتزل ابو الحسن الاشعري الاعتزال واسس مدرسة فكرية تصدت للمدفاع عن السنة على أسس عقلانية .

وباستيلاء البويهيين على العراق سنة ٣٣٤ هـ عاد المعتزلة الى الظهور ، ذلك ان بنى بويه كانوا شيعة ، فأسرفوا فى اذلال الخلفاء وسلبوهم النفوذ والسلطان . ووجد المعتزلة الفرصة مواتية لاحتواء السلاطين الجدد ونجحوا فى استمالة بعضهم الى مذهبهم ، فكان عضد النواكح البويهى يقول بالاعتزال (١٠٥) والتحم الشيعة والمعتزلة آنذاك ضد السنة، وتسرب الاعتزال الى الدعوات الشيعية المناوئة للخلافة السنية كالقرامطة والباطنية، وفى ذلك يقول آدم ميتز (١٠٦) « ان الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة » فى ذلك الحين . وحسبنا دليلا على ما بلغه المعتزلة من نفوذ فى العصر البويهى ، تقلد بعض رجالهم المناصب الكبرى كالمصاحب بن عباد الذى تولى الوزارة وابن العميد الذى تولى امانة اقليم الرى (١٠٧)

وانتعاش الاعتزال فى العصر البويهى كان بمثابة انتفاضة الموت ، اذ وفدت موجة تركية سننية غازية من الشرق ، استولت على بغداد سنة ٤٤٧ هـ . هي الموجة السلجوقية . وفى العصر السلجوقى لمع نجم الاشاعرة والمتصوفة ، وقضى على الاعتزال قضاء مبرما ، فالمدارس « النظامية » التى انشأها نظام الملك فى سائر ارجاء الدولة السلجوقية كانت تروج للمذهب الاشاعرة ، كما كان ظهور الغزالى فى هذا العصر كفيلا بغلبة التيار السلفى واعتزال المعتزلة ميدان الفكر والسياسة .

هكذا كان النشاط السياسى للمعتزلة متسقا مع جوهر ارائهم الاعتقادية الامر الذى يؤكد وثوق الصلة بين الاستنارة العقلانية والعدالة الاجتماعية .

المراجع والحواشي

- (١٠) انظر : زهدى جارالله : المعتزلة ص ١ .
- (١١) الملل والنحل ١ : ٥٥ .
- (١٢) انظر : اليفنادى : المروق بين الفرق ص ١٥٨ ، ذكره
نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ص ١١٨ .
- (١٣) كان ابن الراوندى فارسيا من اصبهان، عاش في بغداد
واعتنق الاعتزال ثم رفضه وانضم الى الرافضة والف كتابه
ضد المعتزلة سماه « فضائح المعتزلة » نسب فيه اليهم الاولا
مغايرة لآرائهم . وقد تلقف اعتناء الاعتزال هذه الأقوال في
التعامل على المعتزلة وتسميهم مذهبهم . والحقيقة ان ابن
الراوندى كان زنديقا هاجم الربوبية والنبوة المحمدية ، لذلك
لا يعتمد بكتاباتاته ، وقد فاسد الخياط المعتزلى في كتاباته
في الانتصار في الرد على ابن الراوندى الملحق .
- (١٤) أحمد أمين : ظهر الاسلام : ٤ : ١٤ .
- (١٥) أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٩٦ .
- (١٦) الخياط : الانتصار ص ١٦ .
- (١٧) نفسه ص ١٨٢ .

- (٩) ياقوت : معجم الأدباء : ٦ : ١٦ •
- (١٠) أحمد أمين : ٥٥ : ظهور الاسلام : ٤ : ٥٩ •
- (١١) الدعوة الى الاسلام ص ٩٣ •
- History of philosophy in Islam P. 41 (١٢)
- Developement of Muslm the ology ١٣)
- P. 131
- (١٤) المعتزلة ص ٢٠ وما بعدها •
- (١٥) المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ص ١٧ وما بعدها •
- (١٦) تراث الأوائل في الشرق والغرب • مقال بكتاب التراث
- اليوناني في الحضارة الاسلامية ترجمة د " عبد الرحمن بنوى
- ص ٨ ، ٩ •
- (١٧) ضحى الاسلام : ٩٣ •
- (١٨) دراسات في حضارة الاسلام ص ١٦ •
- (١٩) اولري دي لاس : الفكر العربي ومكانه في التاريخ
- ص ١٣٧ •
- (٢٠) ريسلر : الحضارة العربية •
- (٢١) زكي نجيب : تجديد الفكر العربي ص ١١٨ •
- (٢٢) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٢٥
- أحمد أمين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٦ وما بعدها •
- (٢٣) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٨٨
- (٢٤) أحمد أمين : المرجع السابق ص ٧٠ •
- (٢٥) المرتضى : الثنية والامل ص ٢ •
- (٢٦) مروج الذهب : ٧ : ٢٣١ •

(٢٧) راجع : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية
الانسانية ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٢٨) انظر زهدى جبار الله : المقالة ص ٣٦ وما بعدها
Nicholson : Literavy history OF (٢٩)

The Anabs. p.369

(٣٠) الملل والنحل : ١ : ٥٥ .

(٣١) الفرق بين الفرق ص ٩٤

(٣٢) مروج الذهب : ٦ : ٢٢

(٣٣) المنية والامل ص ٤

(٣٤) فرق الشيعة ص ٤ ، ٥

(٣٥) المشقى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٦

(٣٦) المسعودى : ١ ص ٢٧١ .

(٣٧) راجع كتاب المشقى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥

(٣٨) المنية والامل ص ٤ ، ٥

(٣٩) نفسه ص ١٢

(٤٠) اصول الاعتزال هي : التوحيد ، العدل ، والمنزلة

بين المنزلة ، والوعد والوعيد ، والامر بالمعروف والنهي عن
للكفر . راجع : الشهرستاني والبغدادى .

(٤١) المرتضى : ص ٢٢ . احمد أمين : فجر الاسلام

ص ٢٩٦ ، ٢٩٧

(٤٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد : ٣٠ : ٦٦٦

(٤٣) المرتضى : ص ٢٥

- (٤٤) نفسه ص ٣٥
- (٤٥) الخياط : الانتصار ص ١٥٤
- (٤٦) اى المولد من ابي عربى وام غير عربية
- (٤٧) رسائل الجاحظ : ١ : ٣٤
- (٤٨) زهدى جابر الله : ص ٣٤١
- (٤٩) الدمشقى : ص ٥٣
- (٥٠) المرجع السابق ص ٢٣١ ، اثنى الخليفة المنصور على
تعلق عمرو بن عبيد المعتزلى قائلا لبعض قصاده :
- كلكم يمشى رويد
كلكم يطلب صيد
غير عمرو بن عبيد
المسعودى : مروج الذهب : ٦ : ٢٠٩
- (٥١) محبذ عمارة : ص ١٨٢ .
- (٥٢) نفسه ص ٨ .
- (٥٣) القافى عبد الجبار : المغنى فى ابواب التوحيد والعدل
٨ : ٤ .
- (٥٤) البغدادى : ص ٩٤ .
- (٥٥) المرتضى : ص ٦ .
- (٥٦) انظر : فجر الاسلام ص ٢٩٥ .
- (٥٧) انظر : فضى الاسلام : ٣ : ٧٩ .
- (٥٨) الانتصار ص ٩٨ .
- (٥٩) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ١ : ١٣٧ .

(٦٠) لانجد مبررا للقول بان المعتزلة اقتبسوا هذا المبدأ من فكرة «الوسط الذهبي» عند ارسطو - حيث قال ارسطو ان الفضيلة وسط بين الخراف وتفريط - فالقرآن الكريم حائل بالآيات التي تحبذ الاعتدال والتزام الوسط في الامور كقوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » وقوله سبحانه ولا تجهر بصلواتك ولا تهاجت بها وابتغ بين ذلك سبيلا » .

(٨) الانتصار ص ١٦٥ .

(٦٢) معجم عمارة : ص ٦٨ .

(٦٣) المصنف : ٢٠ : ٢٠٣ .

(٦٤) نفسه ص ١٣٢ .

(٦٥) احمد أمين : ضحى الاسلام ٣ : ١٣٧ .

(٦٦) ابن حزم : الفصل ٤ : ٣١ .

(٦٧) الأشعري : مقالات الاسلاميين ٢ : ٤٥١ .

(٦٨) نفسه ص ٤٦٦ .

(٦٩) احمد أمين : ضحى الاسلام - ٣ : ٨٠ .

(٧٠) المسعودي : مروج : ٦ : ٢٠ .

(٧١) نفسه ص ٣٢ .

(٧٢) الطبري : ٩ : ٤٤ . وقد اتار استياء الحزب

الرجعي في البيت الاموي فتد احدثهم بالخليفة قائلا :

وساد الناقص القدرى فينا

وولقى الحرب بين بنى آيينا

الطبرى : ٩ : ٥٤ •

(٧٣) تاريخ الدولة العربية ص ٣٥٥ •

(٧٤) أحمد أمين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٣ •

(٧٥) الانتصار ص ٢٠٦ •

(٧٦) للرتضى : ص ٦ •

(٧٧) نفسه ص ٢١ •

(٧٨) وفيات الاعيان : ١ : ٦٨٥ •

(٧٩) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة : ٤ : ٤٥٥ •

(٨٠) النية والامل ص ١٩ •

(٨١) المشقى : ص ٥٥ •

(٨٢) أحمد أمين : ضحى الاسلام : ٣ : ٩٢ •

(٨٣) محمد عمارة : ص ١٦٧ •

(٨٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٢ - ٦٣ •

(٨٥) البيان والتبيين : ١ : ٢٥ •

(٨٦) نفس المرجع والمصحفة •

(٨٧) هذه القصيدة لشاعر المعتزلة صفوان الانصارى تعديلية

بالغة الأهمية فى الكشف عن العمل السياسى عند المعتزلة •

نقتبس منها هذه الأبيات :

له خلف شعب الصين في كل بقعة
الى موسمها الاقصى وخلف البرابر
رجال دعة لا يقل عزيمهم
تهكم جبار ولا كيد مكر
اذا قال : مروا في الشتاء تطاوعوا
وان كان صيفا لم يخف شهر لخر
بهجرة اوطان وبذل وكلفة
وشدة اخطار وكند المسافرين
فانجح مسامهم واقب زندهم
واوردى بفلج للمخاصم قاهر
واوتاد ارض الله في كل بلدة
وموضع فتياها وعلم التشاجر
يصسيرون فصل القول في كل منطق
كما طبقت في العظم مدية جازر
تراهم كان القبر فوق رموسهم
على عمة معروفة في العاشر
انظر : البيان والتبيين ١ : ٢٥ .

(٨٨) ابن خلدون : المعبر ٦ : ١٢٦ .

Nosqueray : Chronique (٨٩)

DiAbou zakaria . p. 120

(٩٠) عن المتزلة في النبوة الرسمية راجع : الخوارج في
بلاد المغرب للمؤلف - رسالة دكتوراه مخطوطة ص ١٥٧
وما بعدها .

(٩١) نفسه ص ١١٢ وما بعدها .

(٩٢) الجهشيارى : تاريخ الوزراء ص ١٢٨ . وقد ذكر ابن قتيبة ان عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بعد واصل خاطب المنصور ، فاستاء احد اصحابه من حديث عمرو ، فاستشار واذكر ليلة تمخض عن يوم لا ليلة بعده . فوجم المنصور ، فاستاء احد اصحابه من حديث عمرو ، فاستشار عمرو اليه قائلا للمنصور « ان هذا صعبك عشرين سنة لم ير لك ان ينصحك يوما واحدا ، وما عمل وراء بابك بشئ من كتاب الله وسنة نبيه » فقال المنصور « فماذا اصنع ؟ قد خلعت لك خاتمى فى يدك ، فتعال واصحابك فاكفنى » قال عمرو « ادعنا بعدك تسخ أنفسنا بعونك ؟ ببابك ألف مظلمة ، أردد منها شيئا نعلم انك صادق » .

انظر : عيون الأخبار : ٣ : ٢٣٧ .

(٩٣) الشهرستانى : ١ : ١١٦ .

(٩٤) الأشعرى : ١ : ٧٩ .

(٩٥) احمد امين : صحنى الاسلام : ٣ : ٨٤ .

(٩٦) انظر : زهدى جارا الله : ص ١٦١ .

(٩٧) المرتضى : ص ٣١ .

(٨) الطبرى : ١٠ : ٧١ .

(٩٩) الجهشيارى : ص ٢٩٠ .

- (١٠٠) البغدادي : ص ١٥٧ ، المشقي : ص ٤٦ ، احمد
 امين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٥٩ .
- (١٠١) عن محنة اهل السنة في ذلك الحين راجع : احمد
 امين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٦١ وما بعدها .
- (١٠٢) ابن الاثير : الكامل : ٧ : ٤٣ .
- (١٠٣) راجع التفصيلات في الفصل الخاص بالقراطة .
- (١٠٤) البغدادي : ص ١٦٧ .
- (١٠٥) المقدسي : احسن التماسيم في معرفة الاقاليم
 ص ٤٣٩ .
- (١٠٦) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري :
 ١ : ١٠٢ .
- (١٠٧) معجم الادباء : ٦ : ٢٤٧ ، احمد امين : ظهر
 الاسلام : ٢ : ٤٣ .

القرامطة

تجربة رائدة في الاشتراكية

لا نجد حركة في التاريخ الاسلامي اكثر غموضا
وابهاما من الحركة الزرعية في العراق والبحرين
ولا يرجع ذلك الى ندرة المادة التاريخية ،
فالمؤلفات ضافه في التراجم السننية والشيعة ،
كما ان المشككة لاتعزى الى تضارب الروايات
واختلافها ، فنكاد جميعا تضرب في اتجاه واحد ،
وهو اتجاه معاد للحركة متحامل عليها الى ابعد
الحدود . حقيقة ان الذواجر كذلك تعرضوا
لافتراءات مؤرخي السنة والشيعة ، لكن وجهة
نظرم امكن الوقوف عتيتها من خلال ما وصل

ألبينا من كتبهم على ضالته ، أما القرامطة ، فلم
 نعثر عن شيء من تراثهم البتة يمكن ان يميظ
 اللثام عن حقيقة آرائهم ومعتقداتهم وأصول دعوتهم
 ونظم مجتمعاتهم ، بما يمكن التؤرخ من معرفة وجهة
 نظريهم فيطمئن الى نتائج دراساته . وهذا لايعنى
 ان الحركة القرمطية لم تخلف تراثا او انها افتقرت
 الى مفكرين ومنظرين لدعوتها ومؤرخين لاجبارها ،
 فيطالعنا ابن النديم فى الفهرست بمصنفات كثيرة
 لرواد الحركة ودعاتها ، ومن اشهرهم عبدان
 الداعية الذى ألف وصنف كتباً ومدونات كثيرة
 حتى عرف بعبدان « الكاتب » وحسبنا انه ألف فى
 المذهب عشرة كتب (١) قيمة اثبت فيها طول باع
 وسعة اطلاع حتى قال عنه النويزى (٢) « كان
 ذا فهم وحلق » ، وغير عبدان ألف دعاة الحركة
 ومنظروها الشيء الكثير ، ناهجين نهجة ، محتذين
 منواله ، حتى ان البعض تشمكوا فى نسبة تلك
 المؤلفات الى اصحابها ، وردوها الى عبدان نفسه ،
 ويقال ان القرامطة المتأخرين كانوا يروجون لكتبهم
 بنسبتها الى عبدان الكاتب ليزداد الاقبال عليها (٣)
 ويفهم من ذلك ان عبدان لم يكن داعياً مشهوراً
 تفانى فى نشر الدعوة وحسب ، بل كُن صاحب
 مدرسة ورائد جماعة فكرية ظلت مخلصه لآرائه
 بعد مماته . لكن شيئاً من تراث تلك المدرسة لم

يصل إلينا ، ومن تم فكل ما يعول عليه في دراسة القرامطة مستمد من المصادر السننية والشيعية فقط ، وهي معادية للحركة على طول الخط . وهذا تكمن حقيقة المشكلة ، وهي خطورة التاريخ لحركة من خلال رؤى معادية لها ، اتفقت جميعا على ادانتها .

وهذا الاتفاق والاجماع لا يمكن ان يتخذ بحال ذريعة للتسليم بصحة ما اورده مؤرخو الشيعة . والسنة عن القرامطة ، اذ ينطوى على افتراءات . واتهامات باطلة ، ونجن نخالف في ذلك احد المتخصصين (٤) حيث قال « ليس من المعقول ان نتهم هؤلاء جميعا بالافتراء على القرامطة » لاجمعهم ، فالمعقول ان هذا الاجماع مدعاة للشك اكثر منه قرينة على اليقين .

فالعداء السياسي والمذهبي للحركة من جانب مؤرخي السنة والاسماعيلية ليس بخاف ، ذلك ان القرامطة اقاموا دولتهم على حساب نفوذ بني العباس في العراق والبحرين ، كما انهم انشقوا على الدعوة الاسماعيلية ورفضوا الاعتراف بالتبعية لائمتها رغم انبثاق حركتهم من الدعوة الاسماعيلية اصلا . ومن الناحية المذهبية ، لاسبيل لانكار الاختلاف المذهبي بين القرامطة وبني العباس ، في ذات الوقت الذي خالفوا فيه الاسماعيلية في

تأويل كثير من المسائل المذهبية الاعتقادية . هذه فضلا عن انتماء المؤرخين السنة والشيعة الى طبقة « أهل القلم » التي تدين بوضعها انتفوق لانعامات وعبات الحكام ، وبديهي ان ينظر هؤلاء واولئك باستملاء لحركة قوامها المستضعفون من العمال والفلاحين .

وما على المؤرخ المنصف الا ان يتحفظ في النقل عن هؤلاء المؤرخين ، ويعمن النظر ويعمل العقل في تمحيص رواياتهم مهتهدا في محاولة فهم الواقع الاجتماعي الذي افرز تلك الحركة وامثالها ، عندئذ يتكشف للدارس مدى التحامل والافتراء ، ومدى الزيف فيما ورد عند مؤرخي السنة والشيعة من اخبار . . ان نظرة متأنية ناقدة قمينة بكشف النقاب عن تضارب اقوالهم رغم اجماعهم ، ناهيك عن الخلط والتناقض في روايات المؤرخ الواحد الامر الذي يسقط المزاعم والافتراءات من أساسها وهناك مثالا :

اجمع مؤرخو السنة والشيعة على اتهام القرامطة « بابطال التكليف الشرعية » ، فذكر المنطقي (٥) أنهم « يزعمون ان الصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر الفرائض نافلة لا فرض » كما قال البغدادي وزعموا ان من عرف

العبادة سقط عنه فرضها ، وفي نفس الاتجاه نجد
 الغزالي (٧) يقول « ترك القرامطة تأدية العبادات »
 ونحن نرى أن تلك غريبة لا أساس لها من الصحة
 . . . واليك القرائن ، فالغزالي (٨) نفسه ذكر أن
 الداعي القرمطي كان يشترط على المستجيب
 للدعوة « أن يحج إلى بيت الله ثلاثين حجة » أن
 اخل بواجباته . والطبري (٩) ذكر أن القرامطة
 « كانوا لا يفتسسون من الجنابة وإنما اكتفوا
 بوضوء الصلاة لازلتها » . وفي موضع آخر روى
 أن أحد كبار الملوك ضاق ذرعا بفلاح قرمطي يعمل
 في ضياعه « لحرصه على أداء الصلاة (١٠) »
 والمقريزي الشيعي (١١) لورد أن « الداعي ذكره
 القرمطي عظم قلعه في عين الناس وصارت له
 مرتبة في القبة والدين » ، وإن حمدان بن الأشعث
 - زعيم الحركة - عرف « بالزهد والتعبد » وكان
 انصاره يسمون أنفسهم « المؤمنين المنصورون بالله
 والناصرين لدينه والمصلحون في الأرض » (١٢) .
 هذه النصوص وغيرها تبطل الزعم بأن القرامطة
 دعوا إلى هدم أركان الشريعة والتنصل من
 العبادات .

والشعار السابق الذي ساقه المقريزي ذو
 أهمية قصوى في الإفصاح عن طبيعة الحركة
 وأهدافها ، ويبين أنها كانت ثورة اجتماعية باسم

النابيين . . . وليسيت حجة بمروق عليه ، فأصاحت حابها
 مؤمنون بالله ناصرون . لديشه ثائرون من أجبل
 الإصلاح . ومن الملاحظ . إن الثورات الاجتماعية
 في هذا العصر كانت تشدرج تحت دعوة مذهبية ،
 وقد فطن احد الطرسين (١٣) النابيين الى تلك
 الحقيقة حين آمن « بتغطية أو احتواء القضايا السياسية
 والاجتماعية بمظهر ديني أو كلامي » . فالحركات
 الاجتماعية كانت بحاجة الى تبرير ديني لاكسابها
 صفة الشرعية ، كما ان الدعوات الدينية ما كان
 لها ان تثمر الا في تربة اجتماعية ملائمة ، وهذا
 ما جعل آدم ميتز (١٤) يرى ان « الحركات المتعلقة
 بالمهدى كانت منذ اول امرها حركات سياسية
 اتجهت الى الجماهير » . ولا حاجة بنا لتكرار
 ما ذكرناه سلفا عن نظرية ابن خلدون الشهيرة في
 قيام الدول على اساس الوفاق بين الدعوة الدينية
 والعصبية المؤيدة ، ونؤكد مصداق ذلك في
 قيام دولة القرامطة حيث اتسمت الدعوة
 الاسماعيلية مع آمال الجماهير الساخطة في سواد
 العراق والبحرين في النصف الثاني من القرن
 الثالث الهجري .

فما هي الظروف الموضوعية التي قربت بين
 الثورة الاجتماعية والدعوة الاسماعيلية ؟؟ يقودنا
 هذا التساؤل الى دراسة الاوضاع السياسية

والاجتماعية والثقافية في العراق والبحرين عشية قيام دولة القرامطة، وقد لحص النويرى - في ايجاز رائع - تلك الظسروف من « تشساحن السلطان ، وخراب العراق ، وفساد البندان فتمكن الزعاة ومن تبعهم لهذا السبب ، وبسطوا أيديهم في البلاد وعلت كلمتهم » وقول النويرى بتشاغل السلطان يعنى حالة الفوضى السياسية التي اسفرت عن ضعف الخلافة وتسلب الاترا على مقدرات الحكم والسياسة حتى لقد سلبوا الخلقاء صلاحياتهم وسلطاتهم ، فلم يبق لهم من النفوذ سوى مظاهره الاسمية كذكر اسمائهم في الخطبة أو نقشها على العملة ، اما السلطان الفعلى فتركز في يد الاوليجركية العسكرية من قادة الترك وزعمائهم .

والشعب التركي مجموعة من القبائل الرعية كانت تضرب في سهوب آسيا الوسطى - بلاد التركستان - وهى البلاد التي تشاءبت عن موجات متبربرة جارفة كانت تنساب غربا فتطيح بمعاقل الحضارة ومنها غارات الهون « Huns » المشهورة بزعامة اتسلا على الامبراطورية الرومانية ، كذا الموجات المغولية المتعددة التي اجتاحت آسيا الغربية ، واعمنت فيها الخراب والدمار . كانت بعض هذه القبائل

تعيش في اقليم ما وراء النهر حياة بدائية يغلب عليها الغلظة ، واعتنق بعضها الاسلام على اثر فتوحات قتيبة بن مسلم وعبد الله بن خازم في العصر الأموي . وفي العصر العباسي ضرب الاسلام بجرافه حتى حلول الصين فخضعت بلاد التركستان برمتها لسلطان الدولة العباسية ، وفي عصر المأمون ظهر الاثراك على المسرح السياسي حين جند في جيشه فرقة تركية ، وغلب الاثراك على الجيش العباسي في عصر المعتصم فأصبحوا عصبه وقوامه ، وأنشأ لهم المعتصم مدينة سامرا بعد ان اخذت جموعهم تترى على عاصمة الخلافة ، وافاد المعتصم من شجاعته وفروسيته في محق الثورات والحركات المناوئة . وفي العصر العباسي الثاني تحول الاثراك من أداة تنفذه مشيئة الخلافة الى سيف مصلت عليها ، فصار بيدهم الامر والنهي وسلبوا الخلفاء سلطاتهم ، وأصبح « أمير الأمراء » التركي هو الحاكم الفعلي يولى ويعزل من يشاء من الخلفاء .

ولم يسلم الاهالي من خطرهم وبأسهم ، فأصابهم ما أصاب الخلفاء من شرور ، وتعرضوا للسلب والنهب والابتزاز على أيدي اجنادهم (١٦) ، وأصبح قلب الدولة مسرحاً للصراع بين الخلفاء والاثراك ، فضلا عن المشاحنات بين العصبيات

التركية المتناحرة فعمت الفوضى السياسية بلاد العراق وفقدت الحكومة هيمنتها على الأطراف فتفاقمت ظاهرة الاستقلال عن الدولة ، واستشرى داء النزعات الانفصالية فانسلخت بلاد كثيرة عن حظيرة الخلافة . وقد شجعت حالة الفوضى السياسية هذه على اتاحة مناخ ملائم لبنس بذور الدعوة القرمطية .

وما ذكره النويرى عن « خراب العراق وفساد البلدان » يعنى أن المشكلة الاجتماعية ازدادت حدة من جراء التحولات الاجتماعية والمشكلات الاقتصادية التي تفاقمت فى هذا العصر . وبعد رصد مواقف القوى الاجتماعية وما طرأ عليها من تغييرات نؤكد ان الدعوة القرمطية احتوت كافة الطبقات المستضعفة التي احتوتها من كافة العناصر والعصبيات ، الأمر الذى يشكك فى دعاوى بعض المستشرقين - من امثال بلوشهوكاراديفو - الذين اصفوا على الحركة طابعا قوميا عنصريا (١٧) ، فالحاصل ان الحركة تصدت للنزعات العنصرية التي اذكاها بنو العباس حين فتحو الباب على مصراعيه للصراع بين العناصر والعصبيات ، فالبو الفرس على العرب ، وكبحوا جماح الفرس بجفاة الترك وانتهى الامر بغلبة العنصر الاخير الذى استبد بالامر وامسرف فى التنكيل بالعناصر الاخرى .

لقد استقطبت الدعوة القرمطية سمائر العناصر
والعصبيات المتهورة في سواد العراق من جراء
تسلط الاتراك . فذكر البراقى أن منطقة السواد
« كان فيها طبقات شتى من الأمم » انخرطت في
الدعوة على اختلافها ، ويخبرنا ابن الجوزى (١٩)
أن القرامطة « أصناف . . من أهل السواد
والاكرد وجفاة الأعاجم » فضلا عن « جفاة العرب »
على حد تعبير الطبرى (٢٠) . ونعت هذه العناصر
بأنهم « جفاة » « وأسافل » « وعامة » أمر لا يخلو
من مغزى اجتماعى . فنه دلالة على ان الطبقات
المستضعفة من كافة العناصر رحبت بالدعوة
وأقدمت على الانخراط فيها ، فأهل السواد الذين
يعنيهم ابن الجوزى كانوا من الفلاحين النبط
المقيمين بمنطقة البطحه (٢١) ، يضاف اليهم
طائفة « الزنج » المجلوبين من السواحل الشرقية
الافريقية لفلاحة الضياع واستصلاح الاراضى
بمنطقة البصرة ، كنا عنصر « الزط » من فقراء
الهنود الذين استجلبهم الحجاج الى العراق
وسخرهم في فلاحة الاراضى التى تركها
اصحابها ، وقد تدهورت أحوالهم في العصر العباسى
فقاموا بثورتهم المشهورة التى قمعها الاتراك فى
وحشية شديدة . اما الاكرد ، فشعب قبل يضرب
فى شمالى العراق لقي عنتا واضطهادا فى العصر

العباسي وتعرض لنهب اجناد الفرس والترك في منطقة الشغور الجزوية على الحدود البيزنطية .
و«جفاة الاعاجم» يقصد بهم العناصر الفارسية المقيمة بمدن العراق ، وكانوا يعملون بالمهن والصناعات التي أنف العرب من الاشتغال بها ، وقد امتهنوا وأذلوا في عصر تسلط الاتراك . والمقصود «بجفاة العرب» القبائل العربية بمنطقة السماوة ، اذ عادوا الى حياتهم البدوية الاولى بعد تسريحهم من الجيش العباسي وأسقاطهم من ديوان العطاء في خلافة المعتصم ، هذه العناصر جميعا جمعتهما ظروف سيئة واحدة فشككوا طبقة اجتماعية مغلوبة على امرها في اواخر القرن الثالث الهجري استقطبتها الدعوة القرمطية .

اما عن الأحوال الاقتصادية التي افضت الى احتداد المشكلة الاجتماعية آنئذ فقد لخصها احد الدارسين بقوله : «تمثل تلك الفترة مرحلة حاسمة في تطور الحياة الاقتصادية في العراق ، فقد أدى التغلب التركي بالاضافة الى الاتجاه الطبيعي في التطور الى احداث تبدلات وبدع كثيرة ، اذ اتخذ الاقطاع لأول مرة صفة عسكرية ، وتكاثرت المكوس والضرائب غير المشروعة وحصل التلاعب

بالعملة كوسيلة للتوفير ، ووصل النظام الصيرفي
 أوج التطور ، وظهرت طبقة رأسمالية مهمة
 ونشأت حركة منظمة بين الطبقة العاملة (٢٢) .
 فنصل ذلك فنقول بأن أحوال الفلاحين والزراع
 ازدادت سوءا عشية قيام حركة القرامطة ، وقد
 أمدنا مسكويه في كتابه تجارب الأمم بمعلومات
 اضافية في هذا الصدد ، فالقطاع العسكري أصبح
 أهم سمات هذا العصر ، ذلك أن ضعف الخلافة
 وتقلص نفوذها تسبب في نقص أموال الدولة وهو
 امر ساعد عليه سوء ادارة الولايات التي تولها زعماء
 الاثراك بما جبلوا عليه من تخلف حضارى . ولم
 تجد الخلافة مناصا من منح الجند اقطاعات من
 الأرض نظير قيامهم بالخدمة العسكرية بدلا من
 الرواتب التي كانت تصرف لهم من ديوان العطاء (٢٣)
 ولم يحسن هؤلاء الجند زراعة اقطاعاتهم ولقلة
 درايتهم بشئون الزراعة أو كلسوا ادارة مزارعهم
 الى طائفة «الدهاقنة» من الفرس ، الذين اسرفوا في
 تسخير الفلاحين والعبيد للعمل في هذه الضياع .
 أما الاقطاع البروقراطي ، فقد ظهر مصاحبا
 للاقطاع العسكري على حساب أرض الدولة
 وممتلكات الخلفاء . إذ أثقل الاثراك الخلفاء
 بطلب الاموال ولم يكن بوسع الاخيرين الا ان
 يستجيبوا فاضطروا الى بيع ممتلكاتهم الخاصة
 وارضى الدولة المعروفة بالصوافى ليشبعوا نهمهم

الترك، ولما كان الوزراء وكبار الكتاب ورجال الإدارة بما جبّلوا عليه من الاستغلال وارتشاء يدخرون الاموال والثروات عملوا الى شراء تلك الاراضى فأصبحت اقطاعا خاصا لهم . وقد اتسعت أملاك الطبقة البيروقراطية بسبب ظهور ما عرف بنظام « الالغاء » اذ كان صغار الملاك يلجأون اليهم لحمايتهم من ظلم الجباة بأن يسجلوا اراضيهم في الديوان بأسماء الوزراء والكتاب مقابل دفع جزء من المال نظير الحماية . وازداد نفوذ الحماية تدريجيا فى الوقت الذى تدهورت فيه احوال صغار المزارعين وتحول اصحابها الاصليون الى مجرد فلاحين (٢٤) والشبه كبير بين نظام الالغاء كما عرف فى ذلك العصر وبين الاقطاع الاوروبى فى العصور الوسطى حيث كان صغار الملاك يتنازلون عن اراضيهم طوعية واختيارا للسلادة الاقوياء حتى يضمّنوا لانفسهم نوعا من الحماية والأمن فى عصر حافل بالفوضى والاضطرابات السياسية (٢٥) .

والى جانب الاقطاع العسكرى والبيروقراطى ظهرت طبقة اقطاعية جديدة من كبار التجار وثيقة الصلة برؤساء الترك ورجال الإدارة والقواد - ذلك ان التجارة فى هذا العصر كرسست لخدمة الطبقات العليا - فكان كبار التجار يحتكرون امتياز استصلاح الاراضى المالحة فى اقليم البصرة وتجفيف المستنقعات بمنطقة البطيحة (٢٦) ،

وكانت ملكيه تلك الاراضى تثول اليهم حسب الشريعة الاسلاميه ، التى تنص على ان من احيا أرضاً مواتاً صارت له حقاً مشروعاً (٢٧) .

قصارى القول ان الطبقة لاقطاعية الجديدة تكونت من « قواد الجند واصحاب الدرايع (اى الكتاب) والتجار المقطعين » (٢٨) ولعدم درايتهم جميعاً بالفلاحة وافتقارهم الى الخبرة الزراعية تدهورت الزراعة الى الحضيض « فسدت المشارب وبطلت المصالح » كما عانى المزارعون الفقر والفاقة لان عائد كدحهم كان يثول الى طبقة الاقطاعيين « .. فأثمت الجوائح على التناء (الزراع) ورقت احوالهم » . ولم يجد الكثيرون منهم بدا من الفرار الى المدن والاشغال بالمهن الحرة ، كما استكان البعض الاخر للظلم على مضض ، وتحولت البقية الباقية الى مجرد اجراء ، وفى ذلك يقول مسكويه « .. وصاروا بين هارب حال ، وبين مظلوم صابر لا ينصف ، وبين مستريح الى تسليم ضيعته الى المقطع ليأمن شره ويوافقه » .

وبينما كانت احوال الفلاحين تزداد سوءاً ، كانت الطبقة المقطعة تزداد ثراءً وتسلطاً ، مستغلة فى ذلك ضعف الخلافة وعدم قدرتها على الردع « فبقى المقطعون من غير تفتيش .. ومن غير اشراف على احتراس من الخراب (٣٠) ، لذلك كله اتسعت الهوة بين الطبقات وبلغ التناقض الاجتماعى

مداء ، فوجدت الدعوة القرمطية تربة صالحة
بين جمهرة الفلاحين وارقاء الأرض .

ولم يكن العمال والحرفيون في المدن احسن
حالا من سكان الريف ، فقد وقعوا في دائرة
استغلال أصحاب الاعمال ، وذلك لوفرة الآيدي
العاملة نتيجة هجرة المزارعين الى المدن . واذ
سخط العمال على أصحاب العمل ابتزاز طاقتهم
فقد سخط الاخرون على الدولة لعجزها عن
حملاتهم من ابتزاز اجساد التترك الذين كانوا
دائمي الاغارة على دور الصناعة بغية السلب والنهب
.. خاصة وانها كانت جميعا في مكان واحد (٣١)
كانت طبقة العمال في المدن على درجتين ،
الاحرار والعبيد - كما هو الحال بالنسبة للزراع
في القرى - ووفق مصطلح العصر أطلق على الاحرار
منهم اسم « العامة » وقد وصفهم الغزالي « بالجهل »
تحفيرا لشأنهم .

وكان معظم هؤلاء من الموالى لان القسرب أنفقوا
من الاشتغال بالعمل اليدوى « فكانوا ابعد الناس
عن الصنائع » (٣٣) .

والى جانب « العامة » وجدت جماعات سخرها
اصحاب الاعمال في الصناعات ، كما سخر اخوانهم
بالريف في فلاحه الارض واستصلاحها .
والواقع ان الطبقة العمالية في المدن كانت
اكثر وعيا بالمسألة الاجتماعية ، لما انطوت عليه

طبيعة العمل بالمهنة الواحدة من ترابط وتماسك فكان لكل حرفة رئيسها الذي عرف بالاستاذ ويشرف على العمال والصناع داخل فابريقته ، ولما كانت المهن والصناعات يجمعها مكان موحد في المدينة توطدت الصلة بين «الاساتذة» وتضافروا لمواجهة اغارات الاجناد .

وإذا كانت الثورة العباسية قد جندت دعائها من بين رجال هذه الطبقة الوسطى في المدن ، فقد وجد القرامطة فيهم ضالتهم المنشودة ، واختاروا دعائهم من « الاساتذة » لبث الدعوة بين جماهير العمال الخاضعين لنفسوهم وتجنيدهم في سبيلك تنظيمي . لذلك اعتقبت بعض الدارسين ان النقابات الاسلامية أسست في ذلك العصر بفضل الدعوة القرمطية ، فذكر ماسينيون (٣٤) ان هذه النقابات «كانت سلاحا أشهره دعاة القرامطة في نضالهم لتوحيد طبقة العمال في العالم الاسلامي» وأيد في ذلك برنارد لويس على اساس تمجيد جماعة اخوان الصفا للعمل والعمل . وموضوع نشأة النقابات الاسلامية من المسائل الشائكة في التاريخ الاسلامي ، اذ خالف بعض الدارسين هذا الرأي ، فذهب الدكتور الدوري (٣٥) الى ان النقابات الاسلامية ظهرت في القرن الثاني الهجري أي قبل ظهور الدعوة القرمطية ،

وسباق عددا من الاسانيد والقرائن التى تبرز
وجهة رأيه :

ونستطيع ان نوفق بين الاتجاهين دون ان
نعتقد بصواب اى منهما ، فالراجع ان النقابات
وجدت قبل ظهور القرامطة ، لكنهما لم تظهر فى
القرن الثانى الهجرى كما ذهب الدكتور النورى
ذلك ان الظروف الموضوعية آنئذ لم تكن قد تهيأت
بعد ، فحتى عصر الواثق (٢٣٢ هـ) كانت الخلافة
العباسية فى اوج سطوتها ، وكان الاتراك اداة
للخلافة تسخرهم فى مشروعاتها حيث شاعت ، ولم
يبدأ خطرهم الا فى العصر العباسى الثانى حيث
آذوا الرعية وبطشوا بالصناع ، ونعلم أن خلفاء
العصر العباسى الأول كانوا - كما يقول الدكتور
النورى - على صلة طيبة برؤساء الحرف وكان
الخلافة يختارهم بنفسه ويكفل لهم الامان
والطمأنينة ، فلم تكن ثمة حجة لظهور النقابات
فى ذلك الحين وانما ارتبطت نشأتها ببدء
تسلط الاتراك واغاراتهم على الاسواق ودور
الصناعة ، عندئذ دعت الضرورة لتشكيل النقابات
حتى تصدى الخطر الاجناد ، فيكون التوقيت
المنطقى لظهورها هو العقد الرابع من
القرن الثالث الهجرى وليس القرن
الثانى كما ذهب الدكتور النورى . وايضا يتضح

خطأ لويس في الربط بين ظهور النقابات وبين الدعوة القرمطية اعتمادا على رسائل اخوان الصفا وتمجيدها للعماله ، اذا علمنا ان هذه الرسائل لم تظهر قبل النصف الاول من القرن الرابع الهجرى (٣٧) أى بعد ظهور القرامطة بسنوات طويلة ، والمعقول ان هذه النقابات كانت موجودة حقا قبل الدعوة القرمطية لكنها اتخذت بفضلها طابعا جديدا من حيث التنظيم والمغزى ، فبعد ان كانت تنظيما علنيا يقتصر على رؤساء الحرف وحدهم لتكثيف علاقاتهم بالسلطة والدفاع عن مصالحهم ازاءها ، تحولت بفعل الدعوة القرمطية الى جهاز سرى يضم رؤساء الحرف والعمال معا لاستقاط السلطة من أساسها واقامة مجتمع جديد .

اما التجارة ، فازدهرت في هذا العصر بسبب التحكم فى منافذ وطرق التجارة العالمية ، اذ تمت السيطرة على الطريقبرى عبر اسيا بعد ضم بلاد التركستان حتى مشارف الصين ، فكانت القوافل تبدأ طريقها من شرق اسيا عبر التركستان وفارس والعراق ومنها تتجه الى الشام فمصر فشمال افريقية ومنها تنقل السلع الى هوانى أوروبا . كما هيمن العباسيون على البحار الشرقية ووصلت سفنهم الى الصين نفسها حيث اقامت جالية اسلامية في ميناء كانتون كانت تصل بالتجارة . وكانت السفن الباسمية تجوب بحار الصين والمحيط الهندي

فـالخليج الفارسي (٣٨) ، وأدى ذلك الى انتعاش الموانئ الاسلامية على الخليج كسيراف والابلة وبرزت أهمية البصرة كمدينة تجارية تغص بالنشاط والحركة . فكانت البضائع تنقل من البصرة الى بغداد ومنها الى موانئ الشام فأوروبا أو تنجـه الى البحر الأحمر وتنقل برى الى موانئ مصر ، وقد تصل الى موانئ شمال افريقية ومنها الى أوروبا (٣٩) . وقد جنى العالم الاسلامى ارباحا طائلة من التجارة العالمية وفي ذلك يقول آدم ميتز (٤٠) : « كانت التجارة آنذاك مظهرا من مظاهر ابهة الاسلام ، وصارت هى السبيـدة فى بلادها ، وكانت سفن المسلمين وقوافلهم تجوب كل البحار والبلاد ، واخذت تجارة المسلمين المكان الأول فى التجارة العالمية حتى كانت بغداد تقـرر الأسعار للعالم فى ذلك العصر فى البضائع الكـمالية على الأقل » والعبارة الأخيرة التى ذكرها ميتز من الأهمية بمكان ويفهم منها ان التجارة ومواردها كانت تـكـرس بالدرجة الأولى لرفاهية الخلفاء وقواد الجند والوزراء والكتاب ، ولا غرو فأهم سلـعها كانت كماليات كالـبسط والجواهر والحـريـر والرقيق الذين « كانت سوقهم تعتمد على كبار الموظفين والأغنياء » (٤١) . مصداق ذلك ما تمتعت به بغداد وبالبصرة من أهمية تجارية ، ففي بغداد اقام الخليفة

ومن حوله الأرستقراطية العسكرية وبيروقراطية
الوزراء والكتاب ، وفي البصرة تركزت بورجوازية
التجار وقد ذكر ابن الفقيه (٤٢) الذي زارها
حول سنة ٢٩٠ هـ ان « ابعد الناس نجعة في
الكسب بصري وحميري ، ومن دخل فرغانة
القصوى والسوس الاقصى فلا بد ان يرى فيها
بصريا وحميريا » .

من ذلك يتضح ان المجتمع العراقي عثمية قيام
القرامطة قد تحول « الى طور تجارى صدرت فيه
التجارة من اهم اركان الحياة الاقتصادية بعد ان
كانت ثانوية » . وكانت لهذا التحول الاقتصادي
اثره في خلخلة البناء الاجتماعى واعادة تشكيله على
اسس جديدة ، فمن ناحية ظهرت طبقة التجار التي
اقتنت الضياع وسخرت في زراعتها جموع الفلاحين
والعبيد كما اسلفنا القول ، وازدادت ترف هذه
الطبقة على حساب الكادحين « فكان رأس المال
والترف مرتبطين في بلاد الاسلام ارتباطا وثيقا
وكان كبار التجار هم المشتغلون بتجارة الترف
والنعيم » (٤٤) والارتبط بالبورجوازية التجارية
طبقة جديدة من رجال الاعمال والمال ، فظهر
المرابون الذين اثروا ايضا على حساب الطبقات
الفقيرة وكان معظم هؤلاء من اليهود الذين خبروا
افانين الصيرفة وشئون المال (٤٥) .

قصارى القول ان الظروف الموضوعية في بلاد العراق تهيأت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري لتقبل الدعوة القرمطية نتيجة الفوضى السياسية ، واحتدام التناقضات الاجتماعية فقد ازداد الاغنياء ثراء والفقراء افاقة (٤٦) ، وبلغ السخط مداه بين العمال وصغار الفلاحين واهل الحرف (٤٧) وما كان لهذا السخط ان يتحول الى عمل ايجابي الا بوجود «الوعي الطبقي» وقد حدث نتيجة الازدهار الفكري في هذا العصر ، واتجاه الفكر الشيعي بصفة خاصة نحو تبني قضية العدل الاجتماعي .

أما عن النهضة الثقافية فقد ظهرت منذ خلافة المأمون حيث قامت حركة الترجمة الواسعة الى العربية . ففي بيت الحكمة ببغداد ترجمت امهات الكتب الهلينية والشرقية على السواء ، فاطلع المسلمون على تراث الحضارات القديمة اليونانية والفارسية والهندية وأقبلوا على دراسة هذا التراث وتمثله بتشجيع من ذلك الخليفة المستنير ، واخذ الفكر الاسلامي يزكن على أساس علمي حيث شرعت المذاهب السياسية والدينية تقيم فلسفتها النظرية على ركائز منطقية .

وظهرت التيارات المختلفة في هذا العصر وكان هناك تياران أساسيان احدهما عقلاني هيوماني تبناه المعتزلة رواد النظر العقلية في الاسلام ثم تطور على أيدي الفلاسفة كالكندي والفارابي

وابن سينا . اما التيار السلفى الرجعى فقد مثله
الاشاعرة والحنابلة ووصل الى ذروته على يد الغزالي
وتصارع الاتجاهان صراعا مريرا لم يكن محض
خلاف فكرى مذهبى بقدر ما كان تعبيرا عن مواقف
سياسية وقضايا اجتماعية .

وبديهي ان يواكب التشميع هذه النهضة الفكرية
ويفيد منها في صياغة معتقداته المذهبية ، ولما كان
الشيعة حزبا مغلويا على أمره ، فقد تبنا التيار
العقلى الانسانى في مخاطبة الجماهير الساخطة على
السلطة . ونحن نعرف ان الدعوة السرية الشيعية
ركبها بنو العباس وحرموا أبناء عمومتهم من
العلويين ثمار جهادهم ضد بنى امية ، لذلك حفل
العصر العباسى الأول بثورات العلويين التى لم
يتوان العباسيون في قمعها بشدة وشراسة . وتعرض
الحزب الشيعى لمحنة شديدة بسبب الاضطهاد
العباسى من ناحية ولحلوث الانشقاقات بين
العلويين ثمار جهادهم ضد بنى امية ، لذلك حفل
طوائف شتى منها الزيدية التى انقسمت على
نفسها ايضا الى عدة فرق تتراوح افكارها بين
الاعتدال والغلو ، وكان هذا الانقسام مدعاة لفشل
كافة ثورات الزيدية رغم كثرتها وخطورتها .

أما الفرع الآخر الذي يمثل الشيعية الامامية فقد انقسم الى شعبتين امامية اثني عشرية واسماعيلية وقد علا شأن الاسماعيلية حتى احتوا في مذهبهم غالبية الاثنى عشرية ، وعلى خلاف الزيدية عمد الاسماعيلية الى الدعوة السرية المنظمة بعد فشل الثورات الزيدية الهوجاء .

فطن الاسماعيلية الى خطورة التناقضات الاجتماعية في العراق في عصر تسلط الأتراك فكيفوا مذهبهم بما يتيح لهم استقطاب الطبقات المستضعفة . فأفادوا من التيار العقلاني في نسج عقائدهم المنهجية ، ولم يجدوا غضاضة في الأخذ من التراث الوثني ما تضمنه من نزعات عقلانية

انسانية (٤٨) ، كما تبناوا مطلب العدالة الاجتماعية للجناساير الساخطة في العراق ، ومزجوا بين التيارين في إطار مذهبي ديني ، ذلك ان منزلتهم الدينية السامية - باعتبارهم من آل البيت - اكسبت النزعة العقلانية والعدل الاجتماعي طابعا دينيا مميزا . ومن هنا يمكن تفسير رواج دعوتهم وشدة الاقبال عليها ، اذ كان للعامل الديني أثره في اعطاء الثورات الاجتماعية اطارها الشرعي ، فضلا عن مضمونها الايديولوجي وفي ذلك يقول احد الدارسين (٥٠) « لا يعرف التاريخ الاسلامي مذهبا ثوريا لا يستند الى

اساس روحى او حركة ثورية عامة لا ترجع الى الدين» وفى شئ من التفصيل قال باحث آخر (٥١) «... كان من المؤلف فى العصور الاسلامية ان تظهر الجماعات الداعية الى الثورة السياسية مستترة بالذهب الشيعى فى سبيل نشر رسالتها وتاليب رجالهم الى ان يستتب لها الامر فتسفر عن حقيقة أمرها... ولقد كان التوتر الشيعى من اهم هذه الاوتار الاسلامية حساسية ، وافاد منظمو الحركات السياسية منه فى بث دعوتهم وتاليب الناس حولهم » . وسواء اكانت الدعوة الاسماعيلية احتوت الثورة الاجتماعية فى العراق... او ان الثورة الاجتماعية استتارت بالدعوة الشيعية لخدمه اغراضها . فالثابت ان اللقاء بين الدعوة والثورة قد تم واسفر عن نجاح الثورة ، التى انفصلت عن الدعوة فيما بعد ، والذى لاشك فيه انه بدون الدعوة الاسماعيلية ما كان للجهابير الساخطة ان تحقق مطالبها ، فقد اذكت الدعوة فيها الوعى الثورى ، واعطت الثورة مشروعية الانطلاق ، كما ان الدعوة الدينية وحدها لم تكن لتحقيق اهدافها ما لم توضع وزنا مسألة العدل الاجتماعى (٥٢).

وعلى ذلك ، ارتبطت الحركة القرمطية بالدعوة الاسماعيلية ، فكان الامام الاسماعيلي يقيم بسلمية

- جنوبى حمص - مستترا بينما يدعو الدعوة له
 فى الامصار ، وكان داعيته بالعراق - ويدعى
 الحسين الاهوازى - هو الذى اتصل بحمدان بن
 الاشعث الملقب بقرمط (٥٣) وجنده فى سلك
 الدعوة الاسماعيليه . واستطاع حمدان بث الدعوة
 فى سواد العراق والبحرين ، ولا استشعر القدرة
 على الاستقلال ، انفصل عن الدعوة وعمل لنفسه ،
 ومهما قيل عن اسباب الانشقاق (٥٤) ، فالثابت
 ان الحركة القرمطية افادت من الدعوة الاسماعيليه
 وفوتت عليها غرضها فى احتوائها ، وهذا يؤكد
 ضلالة الجوانب الاعتقادية المنهية بالقياس الى
 المضمون الاجتماعى للحركة . والدليل على ذلك
 ان زعماءها لم يتورعوا عن اظهار ميلهم لخلفاء بنى
 العباس احيانا ، ثم اعلان ولائهم للفاطميين فى
 احيان اخرى وفقا لمقتضيات الحال وحفاظا على
 دولتهم من اخطار القوتين الاعظم ، كما لم
 يتقاعسوا عن غزو اراضى الدولتين معا حين كانت
 تسمنح لهم الفرص (٥٥) والدائرس لعقائد القرامطة
 ونظمهم يلمس اختلافات جوهرية بينها وبين
 العقائد والنظم الاسماعيليه رغم تأكيد بعض
 المؤرخين (٥٦) على ان القرامطة احد فروع
 الاسماعيليه .

لا شك ان حمدان بن الاشعث - ذلك القروى

النبطي - قد اوتى مقدرة فذة وذكاء ثاقبا !هله
لرئاسه الجهاز السرى الاسماعيلى فى العراق خلفا
للحسين الاهوازى الداعية الاسماعيلى . وفى الفترة
ما بين عامى ٢٦١هـ ، ٢٧٨هـ دأب على تنظيم الدعوة
واحكام خططها ، وفى عام ٢٧٨ هـ أعلن الثورة على
بنى العباس ودحر جيوشهم الواحد تلو الآخر
واستطاع ارساء قواعد دولة مستقلة فى سواد
العراق تولى حكمها حتى عام ٢٩٦ هـ ، وتطلع
القرامطة للاستيلاء على بلاد الشام وحرزوا عدة
انتصارات فى هذا الصدد ، لكن العباسيين افلحوا
فى ايقاف توسعهم ثم القضاء على دولتهم بالعراق
فى النهاية ، بينما اخفقوا فى اسقاط قرامطة
البحرين فظلت دولتهم قائمة حتى سنة ٣٩٨ هـ .
ونحن فى غنى عن سرد تاريخ القرامطة فى
العراق والبحرين ، وما يعيننا هو ان نقف على
عيقرية ذلك العمل السرى الذى اقام تلك الدولة
لتظل شوكه فى جنبى الخلافتين العباسية
والفاطمية ما ينبىف على قرن من الزمان .

ومعلوماتنا فى هذا الصدد مستمدة من المصادر
المعادية للقرامطة مثل كتابه كشف اسرار الباطنية
والقرامطة للحمادى اليمانى وكتاب فضائح
الباطنية للغزالى ، وفيهما يتضح الخلط بين
الدعوة القرمطية والدعوة الاسماعيلية . حقيقة ان

الدعوة القرمطية تأثرت الى ابعد الحدود بالنظام السرى الاسماعيلي ، لكن كانت لها سماتها المميزة وقسماتها الخاصة . فالدعوة الاسماعيلية ذاتها تفاوتت في تقاليدها ونظمها باختلاف البيئات التي قامت فيها « فالاسماعيلية في سوريا تختلف عقائديا وفلسفيا واجتماعيا عن الاسماعيلية في اليمن ، القرامطة في تنظيمهم السرى على نهج دورة الفلك ، والاسماعيلية في فارس غير الاسماعيلية في المغرب . وهكذا » (٥٧) كذلك اختلفت الدعوة الاسماعيلية بتفاوت الأزمنة فنجد « بين الاسماعيلية في القرن الرابع وبين متأخريهم في القرن الخامس الهجرى بونا بعيدا (٥٨) » .

ومع ذلك يمكن معرفة طبيعة الدعوة القرمطية ونظمها واساليبها ومدى تأثرها بظروف المجتمع وروح العصر . واول ما يسترعى الانتباه ان وقرامطة العراق والبحرين غير المفاطمين في مصر ، صابته حران في فلسفة دعوتهم وتنظيماتهم . ولما كان للصابئة باع طويل في عزم الفلك ، فقد سار القرامطة افادوا من ثقافة العصر وبالذات من فكر (٥٩) فاعتقدوا ان تدابير العالم منوطة بالكواكب للسيارة السبع (٦٠) لذا بدأت دعوتهم للامام الاسماعيلي السابع ، كما جرت على نسق الدعوة الاسماعيلية في تقسيم منطقة الدعوة الى اثني

عشر شهرا ، والشهر الى ثلاثين يوما ، واليوم الى
امرّة كل واحد منهم ثلاثون نقيبا ، يأتّم بأمر كل
منهم اربعة وعشرون داعية ، وهذا التقسيم قائم
على اساس فلكى ، فالسنة تنقسم الى اثني
عشر شهرا ، والشهر الى ثلاثين يوما ، واليوم الى
اربع وعشرين ساعة ، هكذا افاد القرامطة من الخبرة
الفلكية فى استخلاص نظرة فلسفيه للكون اثرت
فى نظام دعوتهم ، ومن هنا يصدق قول (٦١)
ميزت « بتأثر القرامطة بالمذاهب القديمة التى
كانت بالعراق » .

ولما استقل حمدان بن الاشعث بأمر الدعوة وصار
« داعيا مطلقا » (٦٢) ظل محافظا على « الفلسفة
السبعية » (٦٣) فجعل مراتب الدعوة سبعا لكل
منها بلاغا حسب رتبة الفرد فى البناء الهرمى التنظيمى
« فالبلّاغ الاول للعامة والثانى من فوقهم قليلا ،
والثالث لمن دخل فى المذهب سنة » ثم يعطى بعد
ذلك بلاغا كلما طال بقاءه سنة اخرى حتى يصل
الى الدرجة السابعة فيتلقى البلّاغ السابع (٦٤)
والبلّاغ الاخير يتضمّن اسرار المذهب وحقائقه
الاساسية (٦٥) .

ولعل أهم هذه الحقائق التى كشف عنها حمدان
لخاصته من النقباء انه يدعو لنفسه وليس للامام
الاسماعيلى فى حين ان ما عداهم قد حجب عنهم

هذا السر ، فكان النقباء يعطون الدعوة « خواتيم
من الطين الأبيض مكتوبا عليها: محمد بن اسماعيل
الامام المهدي ولي الله » (٦٦) حتى يقبل الاتباع على
الدعوة لارتباطها بالآل البيت .

وقد حرص حمدان على اختيار النقباء من اقاربه
واصهاره (٦٧) ، ثم حدد لهم اقاليم الدعوة فانتشروا
فيها (٦٨) . وكانت الصلة بينه وبينهم وطيدة
ومحكمة ، ويعزى اليه استخدام الحمام الزاجل
في تبادل الرسائل (٦٩) مع نقباء الدعوة .

اما الدعوة فكانوا على مرتبتين : الاولى « المستجيب »
والثانية « المكاسر » ، وقيل ان عبادان - صهر
حمدان - وضع كتابا في شروط اختيار الدعوة
عرف بكتاب « الحدود » حدد فيه صفات الدعوة
كالعلم والتقوى والسياسة والادارة والمخاتلة
والقدرة على الجدل والخطابة .. الخ .

فالاداعي « المستجيب » وجب ان يكون ذكيا حسن
المظهر قادرا على التأني وجنب الاتباع ، وتقف
مهمته عند هذا الحد لذلك فهو « شبه » بكنب
الصييد الذي يجلب الطرائد « على حد تعبير بعض
الدارسين » .

فاذا ما تمرس في الامر وظهر كفاءة ومقدرة
تحويل الى مرتبة « المكاسر » اى الذى يستطيع ان
يكاسر حجج خصومه ، ولذا وجب ان يكون عالما

بالدعوة، متبحرا في العلم قادرا على منازلة شيوخ
المذاهب الأخرى ومحاगतهم وتشكيك الفاتمة في
معتقداتهم انذهبية عن طريق تفنيده اسنائفد
شيوخهم ، كما وجب ان يكون لبقا قادرا على اثاره
المشكلات التي تمس حياة الناس واللقاء مسئوليتها
على أولى الامر ، واقناعهم بأنه لا مناص للخلاص
الا بالدعوة « للمهدى المنتظر » الذي يدعو اليه .
وغالبا ما كان المكاسر يختار من رموس العصبيات
القوية حتى تحميه وتشهد ازره اذا ما حاقت به
الاخطار ، او تلتف حوله وتدخل في دعوته لعلو
مكانته ، « فالناس على دين ملوكهم » .

ولم يتسرك حمدان للدعاة مطلق الحرية في
الدعوة ، انما حدد لهم الاساليب والوسائل ووضع
لهم الخطط التي يلتزمون بتنفيذها ، والمراجع
السنية والشيعية (٧٠) تذكر مراحل تسع
يتبعها الداعية في كسب الاتباع . . وهي التفرس ،
والمؤانسة ، والتشكيك ، والتعليق ، وارتبط .
والتدليس ، والتلبيس ، والخلق ، والسلك ونحن
نرجح ان هذه المراحل كانت سبعة فقط جريا على
الفلسفة السبعية في التنظيم ، ونعتقد ان حالتى
« التدليس والتلبيس » من نسج خيال خصوم
القرامطة تشويبه دعوتهم ، فليس معقولا ان يصمم
القرامطة انفسهم « بالتدليس والتلبيس » ، كما ان

وضعهما بين مرحلتى « الربط والخلع » تدليس واضح
فيكونهما يبدا التسلسل المرحلى منطقيا من ناحية
ومتسقا مع روح النظام وفلسفته السبعية من ناحية
أخرى .

وفي المرحلة الاولى - مرحلة التفرس - يختار
الداعية بعين خاصية الشخص المراد استقطابه
للدعوة ، فيخطبه بلغته المحببة ، مدخلا في روعه
أنه على نفس مذهبه سمينيا كان او خارجيا او
شييعيا . . (٧١) الخ . . متعاطفا معه فيما يعانى من
مشكلات ، محاولا القاء تبعثها على الخلافة .

فاذا لمس منه استجابة زاد فى تنويعه اليه
ومؤانسته وهون من أمر ما أشكل عليه مطمئنا
اياهم بأن الخلاص لا محالة آت على يد أحد رجالات
آل بيت الرسول (ص) .

ثم بعد ذلك تأتى مرحلة التشكيك ، وفيها
يرمى الداعى الى تحرير التابع من معتقداته
المذهبية فيربط بين المذهب السائد وبين الظلم
الاجتماعى . . وينتهى الى ان فساد سياسة الحكام
ترجع لفساد مذهبهم ، فالتشكيك اذن يكون فى
مذهب الدولة لا فى العقيدة الاسلامية كما يزعم
مؤرخو السنة والشيعة .

وحين يتشكك التابع فى مذهب الدولة ويلج
فى طلب مذهب بديل يتيح له من أزمته مخرجا ،

يتريث الداعى حتى يتأكد من صدق عزيمته ، فإذا تبين له ذلك صارحه بضرورة اخذ العهد والميثاق بالتكتم وعدم افشاء اسرار المذهب البديل ، وإذا شتمك الداعى فى نواياه أعرض عنه . لذلك تسمى هذه المرحلة « بالتعليق » ، اى التى يتعلق بها ويتوقف عليها دخول التابع فى الدعوة والانخراط فى سلكها .

فإذا ما اظهر التابع استعداده للالتزام بالطاعة لامام من آل البيت والاستجابة لأوامر الداعى وتنفيذها بدقة وتفان اخذ عليه الداعى عهدا بذلك بمقتضاه يصبح مرتبطا بالدعوة (٧٢) . ومن هنا عرفت هذه المرحلة « بالربط » .

ويرتبط بها بداهة مرحلة الخلع (٧٣) . وتعنى توقف التابع عن مباشرة تعاليم مذهب السابق بعد اعلانه الدخول فى الدعوة . وليس - كما يزعم الغزالي - تخلى التابع عن التكاليف الشرعية .

وحين يثبت الداعى التزامه بتعاليم الدعوة ومباشرة شئونها يكون قد انسحل بالفعل عن مذهب السابق وأصبح عضوا فى الدعوة القرمطية وبذلك يتم استقطاب العضو العامل فى الدعوة بعد اجتياز تلك السبع والتسليم ببلاغاتها

٠٠ ونجد لذلك سنداً في رواية ابن النديم (٧٤)
عن « البلاغات للسبعة » في الدعوة القرطبية .

مما سبق يتضح بجلاء ان الدعاة كانوا يولون
في دعوتهم على الربط بين القيم الدينية والعدالة
الاجتماعية ، ومن هنا نجحوا في كسب الانصار
ولو كانت الدعوة مذهبية فقط لما قدر لها النجاح
والانتشار ، فقد اعتمد الدعاة على القطاعات الفقيرة
والطبقات الكادحة التي لم تكن التعقيدات المذهبية
الملغزة تتفق وقرائنها العقلية ، لكن الجانب
الاجتماعي الذي انطوت عليه الدعوة ممثلاً في اقرار
مبدأ العدالة صادف استجابة لدى الجماهير
الساخطة من الفلاحين والعيبد المسخرين والعمال
والمهنيين في سواد العراق والبحرين بمدنه وقراه .
ولا غرو فقد كان الدعاة يقدمون اليهم من الاموال
ما يعينهم على مواجهة اعباء العيش وشظف الحياة ،
فضلاً عن وعدهم بأنهم سيرثون اموالاً ساداتهم
وجلاديهم من اهل الظلم والجور ، وان هذه الاملاك
التي ستؤول اليهم تصبح لهم حقاً مشروعاً حسب
الاية الكريمة « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا
في الارض ونجعلهم ائمةً ونجعلهم الوارثين » .
لذلك نستبعد ما ذهب اليه احد الدارسين (٧٨)
من ان الجانب الاجتماعي في الدعوة كان على حساب
الجانب الديني حيث اُوهم الدعاة اتباعهم ان

« الانبياء والسلاطين انزلوا الجماهير الى مستوى العبودية الاجتماعية » . ويبدو أنه تأثر في ذلك برواية لبغدادى (٧٩) تقول ان « القرامطة اعتقدوا ان الانبياء كنوح وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبوة كانوا أصحاب نوااميس ومخنازيق احبوا الزعامة على العامة فخلعوه بنرنجيات واستعملوهم بشرائعهم » . والبغدادى من كتاب الفرق الذين اعتبروا من خالف مذهب اهل السنة كفره زنادقة . والثابت ان القرامطة نددوا فقط بالحكام دون الانبياء وحسبنا شهادة رحالة زار بلاد البحرين في عهد القرامطة واعترف - رغم عداوته لهم - بأنهم يعترفون بنبوة محمد (٨٠) وان الويتهم كانت تحمل آيات من القرآن الكريم تؤكد على مفهوم العدالة في الاسلام ، وتدعو الى تطبيقها ، وفي هذا المعنى ذكر ابن الأثير (٨١) ان عليا بن عيسى وزير المقتدر العباسى - وكان صاحب ضياع واسعة - قبض على قرمطى وسأله عن سبب اعتناقه المذهب القرمطى فأجابه قائلا « لما صح عندي انه على الحق ، وانت وصياحبك - اى الخليفة - كفار تأخذون ماليس لكم » . وفي ذلك دلالة ناصعة على ان الدعوة القرمطية كانت تنشد عدالة الاسلام وليس هدم شريعته ، بل ستهدفت الاطاحة بالحكام لخروجهم على هذه الشريعة .

وقد وفى حمدان بن الاشعث بمآثره عليه
 اضحاؤه بعد قيام الدولة ، فقد توخى تطبيق العدالة
 الاجتماعية فى صورة مثل فيما عرف بنظام «اللفة»
 الذى يعد تجربة اشتراكية فذة تثير الإعجاب .
 « اذ نزل الفرد عما يمتلكه للجماعة ، وأصبح
 ما يقدمه الفرد من خدمات للجماعة وما يبذله من
 نشاط فى نصرة دعوتها هو الذى يحدث مكانه
 ووضعه فى المجتمع » على حد تعبير باحث معاصر
 (٨٢) ولا يخال لنا شك فى ان حمدان استوحى
 هذا النظام من تعاليم الاسلام ، والقرآن الكريم
 زاهر بالآيات التى تحض على الألفة والتعاون
 لصالح الجماعة ، قال تعالى « واذكروا نعمة الله
 عليكم اذ كنتم اعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم
 بنعمته اخوانا » ، « ولو انققت ما فى الأرض جميعا
 ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم انه عزيز
 حكيم » ، « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا
 على الاثم والعدوان » . الخ .

وقد أورد النويرى (٨٣) معلومات مثيرة عن تلك
 التجربة الرائدة ، اذ يقول « ٠٠٠ ثم فرض عليهم
 اللفة ، وهو ان يجمعوا اموالهم فى موضع واحد
 وان يكونوا فيه اسوة واحدة ، ولا يفضل احدهم
 صاحبه واخاه فى ملك يملكه . وإقام الدعوة فى

كل قرية رجلا مختارا من ثقاتها يجمع عنده أموال
 اهل قريته من بقر وغنم وحلى ومتاع وغيره ، واخذ
 كل رجل منهم بالاجتهاد في صناعته والتكسب
 تجهده ليكون له الفضل في رتبته ، وجمعت المراه
 كسبها من مغلها ، والصبي اجرة نظارته لطير ،
 واتوه بها . فلم يملك احد منهم الاسيقه وسلاحه ،
 ولم يختلف ذلك النظام بعد سقوط قرامطة العراق
 انما استمر في دولتهم بالبحرين ، واثار اعجاب
 ابن حوقل (٨٤) الذي ترك صورة واضحة عن نظام
 الحكم في هذه الدولة . ويتضح انه كان اشبه
 « بالجمهورية الديمقراطية (٨٥) » منه « بالملكية
 (٨٦) الوراثية »

ويخيل الينا ان حمدان قرمط لم يبتدع هذا
 النظام ابتداء ، انما اجتهد في تطبيق مفهومه
 للعدالة الاجتماعية في الاسلام بما يتواءم وظروف
 مجتمع زراعي صناعي مستفيدا في ذلك من الأفكار
 والآراء ذات الطابع الانساني في الحضارات السابقة
 بما لا يتعارض ومبادئ الاسلام ، واجتهاده في هذا
 الصدد أشبه باجتهاد عمر بن الخطاب حين شرع في
 تنظيم الدولة الإسلامية بعد الفتوحات الكبرى (٨٧)
 ولم يكن هذا النظام متأثرا في فلسفته بالعقائد
 الغنوصية النصرانية القائلة بتأليه الحكام على اساس

نظرية الحلول كما ذهب ابن حزم (٨٨) ونقله عنه آدم ميتز (٨٩) . كما لم يكن احياء للمذاهب الفارسية القديمة كالمزدكية وما تلاها من آراء الخرمية والبابكية الداعية الى الاباحية والشيوعية في المال والنساء كما زعم البغدادي (٩٠) فكل هذه الافتراءات من نسج خصوم الحركة كالبغدادي والغزالي والحجّادى ومن نقل عنهم ، وكلهم « رأوا في الحركة تمثيلا لجهنم العقائد التي غلبها الاسلام لتندس فيه فتقضى عليه أو تحل محله أما بشمكها القديم أو بشمكل الحادى خالص (٩١) »

وعلىنا أن نناقش ما انطوت عليه تلك النظرة من غلو واسراف مع تبين مدى تأثير الحركة القرمطية بالمؤثرات الاجنبية ، وكيف ان هذه التأثيرات لاتزال من الطابع الدينى الاجتماعى للحركة .

فالذين يتهمون القرامطة بالقول « بالحلول » « والتناسخ » ليسوا على صواب فهذا الاعتقاد لم يكن ليخدم دعوتهم في شيء اذ ان حلول روح احدهم في ثور وفي غيره لا يؤكد صحة الدعوة او يوضح سموها (٩٢) . والو ان القرامطة اعتقدوا بان روح الله حلت في الامام الاسماعيل لما خرجوا عليه واستقبلوا بدعوتهم ، ولما ناصبوا الائمة الفواطم

العداء ، واتهام ابن حزم القرامطة بتأليه حاكمهم
 ابي سعيد الجنابي لا يتفق وانقسام القرامطة على
 افراد أسرته شيعا واحزابا متنافسة (٩٣) .
 وانقول بسعوتهم الى الاباحية والشيوعية الجنسية
 زعم مردود فنده بعض الدارسين المعاصرين من
 امثال برنارد لويس ومحمد عليان وعبد الجليل
 حسين .

فيذكر لويس (٩٤) ان هذا الفهم الخاطيء
 منسوب الى نظام الملك - مؤلف سياستنامه الذي
 اعتبوا الحركة القرمطية امتدادا للمزدكية ، بيد ان
 المزدكية نفسها لم تدع الى الاباحية ، كذلك يعزى
 الى تحامل مؤرخ شيعي - هو ابن رزام - على القرامطة
 لاسباب سياسية ، فنقل عنهما من جاء بعدهما
 دون روية او تمحيص ، وتعتقد ان نظام الملك -
 وهو سني المذهب - نظر الى المرأة نظرة اذراء
 فاعتبرها مخلوقا فاسدا ومستودعا للشور والاثام
 (٩٥) ، لذلك تجنى في احكامه على المرأة القرمطية
 التي تبوات مكانة سامية في المجتمع ، فاعتبر
 سفورها وقيامها بالعمل جنبا الى جنب مع الرجل
 وتحملها كافة الاعباء والمسئوليات على قدم
 المساواة ، اعتبر ذلك نوعا من الاباحية المذولة
 كما ان نظام الملك كان سني المذهب متعصبا لآراء
 الاشعاعرة والحنابلة فضلا عن كونه
 وزيرا للدولة العسكرية السلجوقية التي اسرفت

اضطهاد الاحزاب الاسماعيلية •

اما ابن رزام الذى ادعى ان حملتان قرمط كان يجمع ارجال والنساء فى ليلة معلومة فيختلطون ، فكان مدفوعا فى دعواه بتعصبه الشديد للمذهب الاسماعيلي الذى انشقت عنه الحركة القرمطية فوصمها بأبشع التهم على سبيل تشويهها والانتقاص من قدرها •

وينفى الاستاذ عليان عن القرامطة تلك التهم على اساس ان نظام الوراثة انذى حرص القرامطة على اتباعه والحفاظ عليه ، وما تبوأته لثراة فى المجتمع القرمطى من احترام ، وما عرف عنه من قوة الرابطة الزوجية ، كل ذلك لا يتسق ومنطقى الاياحية (٩٧) •

اما حجة الاستاذ عبد الجليل حسن فقامت على اساس ان المزدكية والخرمية كانتا حركتين اجتماعيتين ثوريتين ، اعلنتا الحرب على نظام الطبقات واستهدفتا العدالة والمساواة ، وارتبطت بتعاليمهما الثورية رفض النظم الاجتماعية المتخلفة المرتبطة بنظام الطبقات المغلقة ، والتخفيف من غلواء قوانين الزواج لصالح الطبقات المستضعفة • فقد دعا مزدك الى انه فى وسع الرجل ان يتنازل عن احدى زوجاته الى رجل آخر مسه الاملاق ، وهذا مبدأ انساني - فيما نعتقد - اخذ به الرسول (ص)

حينما اخى بين المهاجرين والانصار ، فكان الرجل من الانصار يطلق احدى زوجاته ليتزوجها أخوه المهاجر . كما فند الاستاذ عبد الجليل دعوى اباحية « الخرمية » - وتعنى مذهب اللذة حسب تفسير اعداء الحركة - على اساس تناقض الروايات فى هذا الصدد ، ففى الوقت الذى زعم فيه البغدادى مثلاً أن الخرمية يمارسون الشىوعية الجنسية ذكر فى موضع آخر انهم « بنوا مساجد للمسلمين » . وكانوا يعلمون اولادهم القرآن الكريم (٩٨) » .

قصارى القول أن التهم التى وجهت الى القرامطة كالقول بالحلول والتناسخ ، والدعوة الى الاباحات والمحرمات أمر لا يتفق وطبيعة الحركة وسجل تاريخها المشرف .

لكن الذى لا شك فيه أن التجربة القرامطية

افادت من ميراث الافكار المستتيرة فى النظم والنظريات الشرقية والغربية على السواء وكيفتها بما يتفق وطبيعة العصر دونما تعارض مع تعاليم الاسلام . ونعتقد ان القرامطة افادوا فى نشر دعوتهم وتنظيم مجتمعاتهم من النهضة العلمية وحركة الاستنارة فى هذا العصر ، فقد انعكس تقدم علم الفلك مثلاً عند صابئة حران على فلسفة دعوتهم

السرية كما المحننا سلفا ٠٠ كذلك افادوا
في ارساء نظمهم السياسية والاجتماعية من
الآراء التي طرحها افلاطون في جمهوريته ، والتي
تأثرت بها الفلسفات الشرقية والغربية على السواء
فيما بعد ، ووجدت صداها في الفلسفة الاسلامية
حتى ليذهب سباين (٩٩) الى « ان كتاب الجمهورية
لافلاطون كان كتاب كل عصر ، استلهمت منه
العصور اللاحقة اكثر اتجاهاتها تنوعا » .

حاول افلاطون في الجمهورية تقرير الاصول
الضرورية او وضع التخطيط الامثل لقيام جمهورية
مثالية او مدينة فاضلة تنتفي فيها كل الشرور
والاثام التي زحرت بها المجتمعات المعروفة الى
عهده ، بحيث تعم الفضيلة وتسود العدالة
ويحدث الوفاق بين سكانها (١٠٠) ، ومع أن
افلاطون افراط في مثاليته فكانت جمهورية « يوتوبية
صعبة التحقيق ، ومع انه قد تخلى عن كثير من
آرائه عندما وضع كتابه « القوانين » احساسا بهذا
الافراط ، فقد احتذى الفلاسفة المسلمون حذوه
وتأثروا بافكاره الى حد بعيد ، واذا كانت جماعة
اخوان الصفا آتت نشأت في منتصف القرن الرابع
الهجري - اى بعد قيام دولة القرامطة - قد صاغت
كثيرا من رسائلها بوحي من آراء افلاطون في

الجمهورية ، فان فيثيسوفا اسلاميا كلفارابي
 الف كتاب «آراء اهل المدينة انفضلة» - قبل ظهور
 الدعوة الفرماطيه - نلى غرار جمهورية افلاطون ،
 وغنى عن اقول ان السارابي مزج بين آراء افلاطون
 وفلسفة ارسطو ومبدئى لاسدم بما لا ينع للشك
 سبيلا (١٠١) وقدم صورة جديدة لليونوبيا اجماعية
 صعبة التحقيق . اما القرامطة فقد كانوا اول من
 طبق كثيرا من هسذه افكار انشالية الافلاطونية
 بعد اعطائها صبغة اسلامية مميزة . يتنمى ذلك
 برصد اوجه التقارب والاتفاق بين آراء افلاطون
 الطوبوية وبين التجربة الفرماطية .

لقد بنى افلاطون فلسفته على اساس فهمه للنفس
 الانسانية اتى تجميع حسب تنموره بين قوى ثلاث:
 الناطية والغضببية والشهوانية ، لذلك رأى تسميم
 العمل داخل جمهوريته بين طوائف ثلاث : جماعة
 الحكام وجماعة الحراس ، وجماعة المنتجين ، وبنه
 الجماعات الثلاث يجب اعداءها وتنشئتها منذ
 الطفولة ، ويعد الحكام اعداءا خاصا حتى يكتسبوا
 فضيلة الحكمة والجزء فيصيروا فلاسفة ، والحراس
 يغرس فيهم فضيلة الشجاعة والمخاطرة ، والمنتجون
 ينشأون على فضيلة الحل ولعفة والاعتدال وهم
 الجماعات جميعا ترتبط برباط الأخوة والمساواة

والتعاون على ما يكفل سعادة الجميع ليس الا . وراى
والنفره بينها قائمه على اساس تسليم العمل
افلاطون ان العدالة لا تحقق مع وجود مبدأ
الملكية ، لذلك دعا الى انقائها باعتبارها شراً
مستطيراً ، كما نادى بشيوعية الجنسية بين
طبقة الحراس ، لكنه عدل عنها بعد ذلك فى كتاب
« اقوانين » ، واشاد بالنظام الأسرى وأكد على
تعزيز الروابط العائليه (١٠٢) :

فلى أى مدى انعكست هذه الفلسفة على التجربة
الترمينية ؟؟ تتألفنا اصناد بوجود طبقة مستنيرة
عاقلة يبيدها زما السلعة وما اليد الحكم ، رئيسها
عادل غير مستبد يسترشد بجماعة الشورى التى
عرفت « بالعلمانية » (١٠٣) أى اصحاب العلم
والعقد - ومبدأ الديمورى عصب الديمقراطية
السياسية فى الاسلام - وهذه الجماعة على قدم
المساواة مع الحاكم الذى هو أحدهم . Primus

inter Pqris
- لا يمتاز
عنهم فى شيء ويحكم بالعدل والانصاف « وفق
نصيحة إقرانه ، فهو « السيد » وهم « الاشيرة »
(١٠٤) والجميع من رجال الدعوة المحيطين بأسرار
العلم والحكمة . ليست هيئة الحكم هذه شبيهة
بحكومة الفلاسفة - عند افلاطون - التى « ادركت

المعاني الكنية للعدل والجمال والخير الاسمى » .
ولا ينفرد واحد منهم بالسلطة بل تتولى جماعة.
الفلاسفة المشورة (١٠٥) ؟ .

كما تولى شئون القتال في المجتمع القرمطي
جماعه خاصة من المحاربين الذين كانوا بعدون منذ
الطفولة اعدادا عسكريا صرفا وفق نظام للتربية
متعارف عنيه ، فكانوا يجمعون في دور خاصة
ويركبون الخيل ويتعلمون الفروسية وحمل
السلاح ، ويذكر المقيزى (١٠٦) ان جماعة المقاتلة
في الاحساء بلغت عشرين الف جندي على استعداد
للتضحية والفداء ، وكانوا في شجاعتهم في القتال
مضرب الامثال (١٠٧) من الواضح ان القرامطة
تأثروا في هذا الصدد بآراء افلاطون فيما يتعلق
بطبقة الحراس التي كانت بعد منذ طفولتها اعدادا
رياضيا فاذا بلغوا الثانية عشرة يزاوون التدريبات
العسكرية ويتفرغون للحرب تفرغا تاما (١٠٨) .

أما قطاع المنتجين في المجتمع القرمطي فكان
ينهض برسالته على خير وجه وقد ذكر ناصر خسرو
(١٠٩) ان ثلاثين الفا كانوا يعملون في الاحساء بالزراعة
وفلاحة البساتين ، وان العمال والمهنيين كانوا
ينتظمون في جماعات متخصصة ، وحتى النساء

والاطفال كانت لهم اعمالهم المحددة كما اشار
النويرى .

كما كان القرامطة يقدمون العون لكل صاحب
صناعة ينزل دولتهم ويعدون بيوتا خاصة لسكنائهم
على حساب المجموع ، فوجه الشئبه من ثم
كبير بين القوى العاملة بنظامها فى المجتمع القرمطى
وبين آراء افلاطون عن تكريس طبقة خاصة
للمنتجين تقوم على أساس من التفانى والعفة
والتعاون والاعتدال (١١٠) .

والوضع السامى الذى حظيت به المرأة فى المجتمع
القرمطى ومساواتها بالرجل فى تحمل المسئوليات
والاعباء (١١١) ، يقابله حرص افلاطون على مبدأ
المساواة بين الجنسين . فلم يميز فى نظامه التربوى
بين البنين والبنات ، وأدرك ضرورة استغلال كافة
قوى المجتمع وتكريسها لخدمة الدولة (١١٣) .

لذلك يمكن القول بأن القرامطة تأثروا الى حد
بعيد بآراء افلاطون حين اقاموا تجربتهم الاشتراكية
فى العراق والبحرين بعد تكييفها مع الواقع
الاجتماعى واكسابها طابعا مميزا يستند بالدرجة
الاولى على مبدأ العدالة فى الاسلام .

المراجع والخواشي

- (١) ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ١٨٩ .
- (٢) نهاية الأرب ج ٢٣ ورقة ٥٧ مخطوط .
- (٣) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج ٢ ص ٦٩ .
- (٤) انظر : محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ص ٢١٧ .
- (٥) التنبيه والرد على أهل الأموات والتبدع ص ٢٦ ، ٢٧ .
- (٦) الفرق بين الفرق ص ٢٧٨ .
- (٧) فضائح الباطنية ص ٤٧ .
- (٨) نفسه ص ٢٩ .
- (٩) تاريخ الأمم والملوك ج ٨ ص ١٥٩ .
- (١٠) نفسه ص ١٦٢ .
- (١١) اتعاظ الخفا ص ١٠٧ .
- (١٢) نفسه ص ١٣٠ .
- (١٣) عبد الجليل حسن : ثورة الفاضلين - مجلة الكتاب عدد ١١٧ ص ١٥٦ .
- (١٤) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج ٢ ص ٦٢ .
- (١٥) نهاية الأرب ج ٢٣ ص ٦٩ .
- (١٦) راجع : السعدي : مروج الذهب ج ٤ ص ٩ .

- وما بعدها ، وحسن محمود : العالم الاسلامي في العصر
المباني ، الفصل الخاص بعصر استبداد الأتراك .
(١٧) هذه النظرة فيها فلهو وزن وجولتسميه ، كذلك
بيكر وفان فلونين اللذان اكدا على البعد الاجتماعي لحركة
القرامطة . راجع التفاصيل التي وردت عن هذا الموضوع في
كتاب فويس : أصول الاسماعيلية من ١٨٩ - ١٩١ .
(١٨) تاريخ الدولة من ٥٢٠ .
Revisto degli studi (١٩) المنتظم المنشور ، مجلة
Orientoli;voi.xlll, p.269
(٢٠) تاريخ الامم والملوك ج ٨ ص ٢١٤ ، ١٥ .
(٢١) السعدي : التنبيه والاشراف ص ٧
(٢٢) عبد العزيز النوري : تاريخ العراق الاقتصادي في
القرن الرابع الهجري ، المقدمة .
(٢٣) مسكويه : تجارب الامم ج ٢ ص ٩٧ .
(٢٤) قدامة بن جعفر : الخراج ص ٢٤١ .
(٢٥) عن مزيد من التفاصيل حول الاقطاع الاوربي راجع
Paihtev : Ahistory Ofthe Middie ages.p.١١2.509
(٢٦) الاصطغري : المسالك والممالك ص ٨٠ .
(٢٧) الماوردي : الاحكام السلطانية ص ١٧٣ .
(٢٨) تجارب الامم ج ٢ ص ٩٩ .
(٢٩) نقيه ص ٩٨ .
(٣٠) نفسه ص ٩٩ .
(٣١) آدم ميتز : ج ٢ ص ٣٧٩ .

(٣٢) فضائح الباطنية ص ٥٣ ، والغزالي رغم مكانته في العلم لم يستطع أن يتحرر من وضعه الطبقي ، فقد كان منعوا متروفا ، ربيب بلاط السلاطين السلاجقة وقصور وزرائهم ، فصلته بالوزير السلجوقي نظام الملك في غنى عن التعريف ، لذلك فهو حين يزدري العامة ويصفهم بالجهل لايعنى نعتهم بعلم العلم كما يتبادر الى الذهن بقدر ما يعبر عن نظـرة طبقية استعلائية • وهو أمر نجده ايضا في عصر متأخر حينما يحتقر الجبرتي العامة فيسميهم « الخرافيش » تميزا لهم عن الطبقة المؤسسة من « اولاد الناس » • وفي ذلك دلالة واضـحة على ارتباط افكر السلفي عموما بالسلطة واتحاد التمسك العقلاني بالعدالة الاجتماعية •

راجع آراءنا في هذا الصدد بمجلة الكاتب عدد مارس سنة ١٩٧٣ في الندوة التي عقدتها المجلة تحت عنوان « الدين والنهج العلمي »

- (٣٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٠٤ •
- (٣٤) Paison d'al Halladj . Voi . i . p . 340
- (٣٥) عبد العزيز الدوري : دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ١٨٤ - ١٨٥
- (٣٧) عن هذا الموضوع راجع الفصل الذي كتبه دي بور عن جماعة اخوان الصفا في كتابه « تاريخ الفلسفة الاسلامية » وكذلك كتاب « اخوان الصفا » للدكتور جبور عبد النور •

وهذه الجماعة ظهرت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري كجماعة فكرية سرية مركزها البصرة ولها فروعها في كثير من مدن العراق ، وظهورها كحركة فكرية تستهدف « التنوير » وتوعية « الاخوان » بمفاسد النظام العباسي نتيجة طبيعية لاختراق الحركات الثورية التي واجهتها الخلافة بالعنف والبطش ، وتركيزها في الدعوة على مدن العراق يوضح استحالة اتباع أسلوب الثورة الذي لم ينجح الا في الاطراف ، فبعد سقوط قرامطة العراق سنة ٣١٦ هـ تلقف اخوان الصفا الدعوة بأسلوب جديد يعتمد على الكلمة لا السيف ، فالفوا مجموعة من الرسائل في الفلك والرياضيات والجغرافيا والموسيقى والاخلاق والفلسفة وتداولوها بين جماعتهم لاعدادهم فكريا كملائح ثورية معادية للسلطة .

(٢٨) عن مزيد من المعلومات حول النشاط البحري العباسي في البحار الشرقية راجع : جورج حوراني : العرب والملاحية البحرية في المحيط الهندي .

(٣٩) عن النشاط البحري الاسلامي في البحر المتوسط في اواخر القرن الثالث الهجري انظر : محمود اسماعيل : الاغلبة .

(٤٠) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ج ٢ ص ٣٦٥ .

(٤١) البوري : تاريخ العراق الاقتصادي ص ١١٤ .

- (٤٢) البلدان ص ٥١ .
- (٤٣) الدورى : دراسات فى العصور العباسية المتأخرة
ص ٢٠ .
- (٤٤) ميتز : المرجع السابق ص ٣٨٢ .
- (٤٥) نفسه ص ٣٧٩ .
- (٤٦) بلغ البؤس بين الفقراء مداه حتى لم يذكر احد
المؤرخين ان امرأة من الكوفة كانت تقتل اثر قافلة تجارية
لتلطف ما عساه يسقط من التمر فى رذاثها اثر الملهل .
- انظر : الاصمهانى : مقاتل الطالبين ص ٣٤٠ .
- (٤٧) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٤٢ .
- (٤٨) لعب التراث الفارسى دورا بارزا فى هذا الصدد ،
واغاد الاسماعيلىة والقرامطة من حركة التنوير فى مدينة
حران - مركز الصابئة - اذ كانت مركز اشعاع فكرى فى
الفلسفة والفلك والطب .

(٤٩) كانت الايديولوجية الدينية ضرورة اساسية لنجاح
الثورات الاجتماعية فى هذا العصر ، فالاتجاهات العقلانية
البحثية لم تصادف نجاحا ووصم روادها بالروق والزندقه
وهذا يفسر لماذا لم ينبجج المتمركة فى استقطاب الجماهير
الساحقة رغم ما ينطوى عليه مذهبهم من جمع بين الاتجاه
العقلانى والعدل الاجتماعى . كذلك فشلت الثورات الاجتماعية

التي لم تركز على ايدولوجية دينية كثورة الفلاحين في عهد
المعتصم التي تزعمها المبرقع اليماني سنة ٢٢٧ هـ ، وثورة
الزنج في منتصف القرن الثالث الهجري رغم ما احرزته الثورة
من نجاح . انظر : انطوى : ج ٨ ص ٤٤ وما بعدهم ،
عبد الجليل حسن : ثورة الناصبيين - مجلة الكتاب عدد ١١٧
ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٥٠) انظر : عارف تامر : الاسماعيلية والتقراطة - ملال
بمجلة الشرق سنة ١٩٥٩ ج ٤ ، ص ٥٦٩ .
(٥١) راجع : جبور عبد النور : اخوان الصفاء ص ٢٥ .
(٥٢) اورد لويس عدة ابيات من الشعر في هذا المعنى

وهي :

كلوم على تركي الصلاة حليتي
فقلت اغربى عن ناظري انت طالق
هو الله ما صليت لله مفلسيا
يصل له الشيخ الجليل والفاق
كاذبا اصلي اين ربي ومنزلي
واين خيوي والحلي والمنساق
اصلي ولا فتر من الارض يحتوى
عليه يميني ؟ اننى لمنساق

بل ان على الله وسع لم ازل
اصلي له ما لاح في الجسو بارق
انظر : اصول الاسماعيلية ص ١٩١ .

- (٥٣) الطبري : ج ٨ ص ١٥٩ .
- (٥٤) عن هذه الأسباب راجع : محمد عبد الفتاح عليان .
 - قرامطة العراق ص ٧٦ وما بعدها .
- (٥٥) عن مزيد من التفصيلات راجع . ابن خلدون :
 . المعبر ج ٤ ص ٩١ ،
- Veit, G: Histoire de l'nation Fggtienne.
 P. 101 seg.
- جمال سرور : النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب ص ٣٤ وما بعدها
- (٥٦) انظر : ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ١٨٧ ،
 . المقريزي : اتعاظ الخلفاء ص ١٠١ .
- (٥٧) عارف تاجر : الاسماعيلية والقرامطة ص ٥٧٨ .
- (٥٨) آدم ميتز : ج ٢ ص ٩ .
- (٥٩) ابن حيون : تاويل دعائم الاسلام ج ١ ص ٢٩٧
- (٦٠) الفزالي : فضائح الباطنية ص ١٦ .
- (٦١) الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٧٢ .
- (٦٢) اى يقوم بالدعوة دون ان يتبع احدا . انظر : المؤيد
 . في الدين هبة الله الشيرازي : المجالس المؤيدية ج ٦ ص ٣٢٩
- (٦٣) نعلم ان الاسماعيلية جعلوا مراتب الدعوة تسما بدلا
 من سبع ، وهذا يدل على تمسك القرامطة بفلسفة التنظيم
 : الملكي على اساس ان الاسبوع سبعة ايام .
- (٦٤) ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ٢٦٨ .
- (٦٥) آدم ميتز ج ٢ ص ٧٠ .

(٦٦) نفسه ص ٧٢ .

(٦٧) محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ص ١٦٢ .

(٦٨) المقرئى : اتماظ الحفا ٠٠ ص ١٠٣ .

(٦٩) آدم ميتز : ج ٢ ص ٤١٦ .

(٧٠) الفزالي ، فضائح الباطنية ، الديلمى : قواعد عقائد آل محمد .

(٧١) الفزالي : ص ٢١ .

(٧٢) هناك نفسه . يقول الداعى للمستجيب : جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمة رسوله عليه السلام ، وما اخذ الله على النبيين من عهد وميثاق . انك تستر ما سمعته منى وتسمعه ، وعلمته من امرى وامر المقيم بهذه البلد لصاحب الحق الامام المهدي وامور اخوانه واصحابه وولده واهل بيته ، وامور القطيعين له على هذا الدين ، ومخالصة المهدي ومخالصة شيعته من الذكور والاناث والصغار والكبار ، ولا تظهر من ذلك قليلا ولا كثيرا تدل به عليه الا ما اطلقت له ان تسكلم به او اطلق لك صاحب الامر المقيم في هذا البلد او في غيره ، فتعمل حينئذ بمقدار ما ترسمه لك ولا تتعداه ، جعلت على نفسك الوفاء بما ذكرته لك والزمته نفسك في حالة الرغبة والرهبة والفضب والرضا ، وجعلت على نفسك عهد الله وميثاقه ان تمنعني وجميع من اسميه لك واوليائه عندكم ما تمنعتمه نفسك ، وان تصح لكنا وللامام وفي الله نصحا ظاهرا وباطنا ، ولا تغفون الله ولا

وليه ولا احدا من اعوانه واوليائه ومن يكون منه ومننا بسبب من اصل ومال ونعمة ، وانه لا رأى ولا عهد تتناول على هذا العهد بما يبطله ، لان فعلت شيئا من ذلك وانت تعلم انك قد خالفته ، فانت برى من الله ورسله الاولين والآخرين ومن ملائكته المقربين ومن جميع ما انزل من كتبه على انبيائه السابقين ، وانت خارج من بل دين ، وخارج من حزب الله وداخل في حزب الشيطان واوليائه ، وخذلك الله خلافا بيننا يجعل لك بذلك النعمة والعقوبة ان خالفت شيئا مما حلفتك عليه ، بتأويل او بغير تأويل ، فان خالفت شيئا من ذلك فله عليك ان تهج الى بيته ثلاثين حجة ندرا واجبا ماثيسيا حافيا . . وان خلفت ذلك فكل ما تملكه في الوقت الذي تغلف فيه صبة على الفتراء والساكين الذين لا رحم بينك وبينهم ، وكل مهلولك يكون لك في يوم تغالف فيه فهم احرار ، وكل امرأة تكون لك او تزوجها في المستقبل فهي طائق ثلاثا ان خالفت شيئا من ذلك . وان نويت او اضمرت في معنى هذه خلاف ما قصدت فهذه اليمين من اولها الى آخرها لازمة لك . والله الشاهد على صلح نيتك وعقد ضميرك ، وكفى بالله شهيدا بيني وبينك .

قل : نعم .

فيقول المستجيب . نعم .

(٧٣) لانعتقد في صحة ما ذكره الفزاري عن مرحلتى

التلبس والتلبس ويعنى بهما التويه على التسايح ببعض
المسائل الاعتقادية التي من شأنها جعله يتصل من العبادات
ويلتزم بتؤيلات الأئمة الذين أودع الله فيهم اسرار العلم ،
ومما يؤكد شكوكنا - فضلا عما ذكرناه سلفا - ان الديلمي
يختلف مع القزالي في تسمية الرحلة الثانية اذ بينما يسميها
« التلبس » يطلق عليها الديلمي « التأسيس » .
انظر قواعد عقائد آل محمد ص ٤٢ .

(٧٤) الفهرست ج ١ ص ٣٦٨ .

(٧٥) الطبرى ج ٨ ص ٢٣٠ .

(٧٦) الكويرى : ج ٢٣ ورقم ٥٨ .

(٧٧) القرينى : اتفاق الخلفاء ص ١٠١ .

(٧٨) راجع : عبد العزيز انوارى : تاريخ العراق

الاقتصادى ص ٧٣ .

(٧٩) راجع : الفرق بين الفرق ص ٢٨٨ .

(٨٠) سفرنامه - الترجمة العربية ص ٢٢٥ .

(٨١) الكامل ج ٨ ص ٨١ .

(٨٢) انظر : محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة
العراق ص ٥ .

- (٨٣) نهاية الأدب ج ٢٣ ورقة ٥٨ .
- (٨٤) المسالك والممالك ص ٩٥ .
- (٨٥) عارف تاجر : الاسماعيلية والقرامطة ص ٥٧٥ .
- (٨٦) محمد جمال الدين سرور : النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب ص ٣٢ .
- (٨٧) محمود اسماعيل : فلسفة التشريع عند عمر بن الخطاب ، مقال في كتاب « عمر بن الخطاب - نظريته عصرية »
- (٨٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٢ ص ٧١ .
- (٨٩) الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٧١ .
- (٩٠) الفرق بين الفرق ص ٢٨٤ .
- (٩١) لويس : أصول الاسماعيلية ص ١٨٨ .
- (٩٢) محمد عيد الفتاح عليان : ص ١٩٤ .
- (٩٣) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي ج ٣ ص ٣٤٥ .
- (٩٤) اصل الاسماعيلية ص ١٩٩ .
- (٩٥) جرانفيل : تاريخ الادب في ايران ص ٢٦٢ .
- (٩٦) الطبري : ج ٨ ص ٢٤٤ .

(٩٧) راجع : قرامطة العراق ص ٢٠١ ، ٢١١ .

(٩٨) راجع : ثورة الفاطميين ص ١٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ .

(٩٩) تطور الفكر السياسي ح ١ ص ٧٨ .

(١٠٠) مصطفى الخشاب : تاريخ التفكير الاجتماعي
وتطوره ص ٢٥ . وراجع أيضا :

I;cole Philosophique Musulmque .

Madkoar : La pique d, Ai Farabi dans

(١٠١) نفسه ص ٦٠ . وراجع في هذا الصدد : ابراهيم

بيومي مذكور (مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الاسلامية)

(١٠٢) عن مزيد من التفاصيل راجع سباين : ص ٢٨

وما بعدها ، الخشاب : ص ٢٠ وما بعدها .

(١٠٣) ابن حوقل ص ٢٥ - ٢٧ .

(١٠٤) لويس : ص ٢٥ - ٢٧ .

(١٠٥) الخشاب : ص ٣٣ .

(١٠٦) اعطاء الحنفا ، ص : ٢١٦ .

(١٠٧) اتسمت حروب القرامطة بالعنف والقسوة ،

وذلك يرجع الى حماسهم الشديد لدعوتهم من ناحية ، ولما

عانوه من بطش وتكيل أعدائهم من ناحية أخرى . والمؤرخون

يتعاملون على القرامطة ويصمون حروبهم بالوحشية والميل

الشديد لسفك الدماء ، ويتخلون من حادثة هجومهم على مكة

ونقل الحجر الاسود الى البحرين ذريعة لمزيد من التعامل .
ومن المحقق ان هذه الحادثة كانت لها دوافعها السياسية ،
ولم تعبر عن ميل طبيعي لدى القرامطة في السلب والابتزاز ،
أو عن رغبة في اهدار المقدسات الاسلامية ، لقد هدفوا من
تلك الحملة الى اظهار الخلافة العباسية بمظهر العاجز عن الدفاع
عن الاداضي المقدسة ، حتى انهم رفضوا إعادة الحجر الأسود
الى الكعبة مقابل « خمسين ألف دينار من الذهب عرضها
العباسيون عليهم » (ابن خلدون : المعبر ح ٤ ص ٨٩) . ثم
اعادوه بعد ذلك عندما حققوا أغراضهم السياسية .
والواقع ان المعاصرين لم ينظروا الى هذا الحادث باعتبار
حادثا جلا كما فعل اللاحقون ، فقد انتهكت حرمة الكعبة
مرتين وضربت بالمجانيق في العصر الاموي ، كما كان المتصوفة
آنئذ يعتبرون الحجر الاسود وتقديسه شربا من الوثنية
(انظر : آدم ميتز : ح ٢ ص ٦٤) . لذلك وجب على
الدارسين التخفيف من غلوئهم والنظر الى هذا الحادث على
انه امر طبيعي املته طبيعة العصر وظروفه السياسية .

• (١٠٨) الخشاب : ص ٣٠

• (١٠٩) سفرنامه ص ٢٢٥

• (١١٠) الخشاب : ص ٢٧

• (١١١) عليان : ص ٢٠٨

• (١١٢) الخشاب : ص ٢٧

• (١١٣) سباين : ص ٢٨

حوار حول المنهج

(١) آراء معارضة

اثارت الدراسة اهتمام الدارسين والمهتمين بالفكر الاسلامي
والسعت مجلة روز اليوسف صفحاتها لنشر تعليقات
القراء .. وهي في القالب الاعم تدور حول
النهج معارضة او مؤيدة . ومن المفيد ان نثبت الاقوال
المعارضة والردود عليها كما نشرت في حينها ، ونكتفي
بالاشارة الى بعض الآراء المؤيدة بذكر فقرات مختارة من مقالات
اصحابها ..

وأول من تصدى للمعارضة الاستاذ احمد موسى سسالم
الذي كتب مقالا بعنوان :
الحركات السرية في تاريخ الاسلام ثورة مضادة
هالك نصه :

» في العدد الماضي من روز اليوسف قرأت مقالا للدكتور

محمود اسماعيل بعنوان الحركات السياسية السرية في الاسلام . ولقد تمجبت لأول وهلة من وفرة هذه المعلومات التي يضحج بها مقال الدكتور الكاتب ، والتي بدت لي في تنوعها أشبه بأسماء الزينة الحمراء والفضية والصفراء وهي تسبح في وعائها البلورى تحاول أن تنفذ منه . ولما كانت هذه المعلومات أو الأفكار خاطئة وخطرة من وجهة نظر مجتمع مسلم ومؤمن يناضل عن مصره على أرضنا العربية فقد رجوت أن أعيد بقدر الامكان بعض جهد من سبقني من المسلمين في مواجهتها وتصحيحها في ضوء الامانة العلمية عند تحكيمها في فهم طبيعة الاسلام وفهم تاريخ الامة العربية التي جاهدت عنه ، منها الكاتب - اذا تقبل ذلك - الى أن هذه الافكار التي يحكيها عن غيره ، والتي يتصور انها علمية وموضوعية ليست الا تخلفات طفيلية وعدوانية للإسلام ، ولذلك فانها تموت بمجرد أن تلامس الواقع الحى الذى تريد أن تنفذ اليه ..

خلاصة المقال الطويل للكاتب أن الحركات السياسية السرية التي انتهت الى هدم السلطة العربية على أرض الوطن العربى والتي ذكر منها القراطة والاسماعيلية والحوارج - هي نضال مشروع في نظره - ضد ماسماه بالملكية الوراثية الاموية والكسروية الدينية العباسية ، بل هي الاشكال المبكرة - في نظره ايضا - لليسار الاسلامى التقسى ..

ولهذا المقال هدف بالطبع ، وهدفه هو اقناع المسلمين

المعاصرين - بعد سرد كثير من الوثائق والمزاعم الشعبية بأن الإسلام ثورة تعتمد - على عكس طبيعته تماما - على العمل السرى المنظم الذى اثبت به أمثال القرامطة والباطنية الاسماعيلية ان دعوة محمد بالقرآن والإسلام ثورة يسار ..

وقبل ان اخطو خطوة ابعد يحسن أن أعيد على مسامع الكاتب حقيقة أن الدراسة الموضوعية لقصة الدين الطويلة ، الدين الالهى الحق ، تؤكد ابتداء من حياة ابراهيم الى محمد صلوات الله وسلامه عليهما أن أدورع المواقف فى جهاد الانبياء هي هذه العلنية الصادقة واللدوية بالدعوة الى الله بغير رهبة أو اقنعة او عمل سرى فى مواجهة سلطان الملوك المتألهين وصلف الطغاة المتجبرين .. وأن هذه العلنية المؤيدة بالبرهان والقوة هي جزء من طبيعة الدين فى تفسير الحياة ومن غايته فى احداث التغيير والتحول فى نفس الانسان بالايمان ..

فى مصادرة هذه الحقيقة الجلية كالشمس يحشد الكاتب لطمسها مجموعة من هذه الافكار والمعتقدات الشعبية القديمة والحديثة .. وحسبى فى هذا المجال ان اشير الى بعضها فيما يل :

● محاولة الكاتب ان يقدم التفسير الشيعة الحديث للإسلام على أساس التفسير المادى للتاريخ « وذلك حين يقدم فى هذه المحاولة تلخيصا لكتاب « بنديل جوزى » واسممه « تاريخ الحركات الفكرية فى الإسلام » .. يرى بنديل جوزى ان دعوة محمد هي مثال لثورة زعيم وطنى

احس بالام العبيد والفقراء فقادهم في وجه الارستقراطية
الراسخالية في مكة ، وهو كما ترى اسقاط ساذج وعقيم
للفكر المادى على الاسلام ، ليس فيه ظل من الدراسة العلمية
والموضوعية لتاريخ الدين وتاريخ العرب . فتاريخهما معا
يتجاوز فيما هو معلوم لنا آلاف السنين ..

● محاولة الكاتب في سيره وراء بنلى جوزى أن يقسم
المسلمين الى يسار ويمين ، بينما الاسلام عند اهله ليس
يمينا في حقيقته او يسارا ، بل هو « علم يقينى » يتجاوز
يقوانينه لتكوين وتنمية الفرد والمجتمع نظريات اليسار
للتقدم ، كما يرفض حياثل اليمين للقهر . بل ان الاسلام
الحق - اذا كان لابد من القياس بالمنطق المادى - هو كله
يسار بالنسبة لهذا اليمين اللامادى الرجعى المتمثل في هذه
الحركات السرية القرمطية والاسماعيلية التى يشهيد بها
الكاتب من حيث هي ثورات مضادة للاسلام ..

● محاولة الكاتب وهو يعترف ان القرامطة وغيرهم
اضافوا الى انكارهم اصولا غير اسلامية من هيلينية يونانية ،
واسرائيليات غنوصية وشرفيات وثنية أن يدافع عنهم
بمبارات عصبية وغير أمينة علميا ، وذلك حين يتهم بجسارة
شعبوية مجتمعة مدينة الرسول ودار الاسلام الاول بانها
قامت بدعوتها على آثار حضارات اخرى ، وان امباطورية
الاسلام قد اعتمدت في ثقافتها وحضارتها - كما يقول
الاستشراق الصهيونى - على مكتبة الاسكندرنية واديرة
الانصارى وبيع اليهود ومعابد النار الزرادشتية ..
فهل هذا كلام ؟

● محاولة الكاتب أن يجعل كلمة « القرامطة » في مقاله نفمة متميزة في نشيله الشعبي الذي يطرح به مفهوما غريبا على الدين ومكذوبا في التاريخ ، وهو أن القرامطة نوار مسلمون يناضلون عن الحرية داخل « كوميونات » هي في نظره الصورة المثلى للعمل الثوري المنظم في الإسلام . هذا مع ما هو معلوم من أن « القرامطة » كانت إحدى الحركات السرية للتسرب الاستيعلائي داخل الوطن العربي بههدف غزوه من الداخل فكريا وعقائديا تمهيدا لغزوه عسكريا من الخارج ..

والقرامطة كما يقول الأب انستاس الكرمل في تفسير نسبتها الى زعيمها حمدان بن قرمط هي من كلمة قرمطونا الآرامية ومعناها « المدلس » أو « الخبيث » ، فهل كان اليسادي حمدان بن قرمط خريج السراييب السرية للثورة المضادة للإسلام في مدينة « سلمية » مدنسا أم قلمييا ؟

لقد كان القرامطة في تاريخهم الدموى السرى مدلسين ماجورين للغزو الاجنبى وثورة مضادة للإسلام ، ولذلك قاتهم في تخطيطهم للغزو الاستيعلائي عملوا على ذبح المسلمين ونهب الاموال واباحة الفواحش ، وشيوعية النساء ، ومحاولة هدم الكعبة ، والترويج لزعامات خفية يزعمون لاصحابها عصمة والوهية . فهل يمكن أن يكون هذا في نظر من يخاطب المسلمين .. من غير تدليس - عملا تقديميا ؟

وبعد .. فائى لا اطمع فى أن أغير الفكر الدكتور محمود

اسماعيل بقدر ما أرجو أن يعيد النظر في قيمة الأدلة
والعلومات التي يعتمد عليها ، وبقدر ما أحب أن يتأكد من
أن العمل العربي التقدمي المعاصر بعد ثورة مصر سنة ١٩٥٢
والعمل الفدائي الذي يستند اليه ، وهما يستندان معا إلى
زيادة الوضوح والفهم والتمسك بطبيعة الإيمان وحقيقة
الاسلام - يقومان جميعا على العينية والوضوح وعلى الامانة
العقائدية والنقاوة الثورية ، وليس على العمل السرى أو
التسرب الخفى ..

على أن أعظم ما أرجوه أن يدرك جميع من قرأوا ذلك
المقال مخاطر ما فيه . ومدى حاجتنا في هذا العصر إلى تجديد
عناصر ثقافتنا من منابعها الاصلية على أساس من الفهم
السليم للاسلام وللتاريخ العربى .. وبذلك يتخلص المثقلون
من عادة الرقص بالفكارهم دائما على نغمتى القوتين الاعظم :
اليمن .. أو اليسار ..



وكان تعقبنا على نقد الاستاذ احمد موسى سالم فى مقال
بعنوان :

نقد المنهج بلا منهج

نصه كالتالى :

كنت عازفا عن الرد على الاستاذ احمد موسى سالم اول الامر
وكان تصورى ان الدخول فى مساجلات فى هذا الصدد نوع من
السخف الذى لا يسفر الا عن مهاترات لا طائل من ورائها .
لكنى ايقنت اخيرا ضرورة التعقيب للكشف عن زيف من
يزعمون لانفسهم القدرة على « المواجهة والتصحيح فى ضوء
الامانة العلمية » ، ومن ينصبون انفسهم .. بالباطل

مدافعين عن الاسلام .. والاسلام فى غنى عن جهودهم
بالطبع - شاهرين سلاح الارهاب مسيئين فى ذلك الى سماحة
الاسلام مخالفين منهجه القويم فى الحاجات « بالعبرة
والموعظة الحسنة »

وبنفس منهج الاسلام الخفيف ناقش الاستاذ سالم :
واول ما انبه اليه انه لم يستطع ادراك ما ينقصه الكاتب
باليمن واليسار ، وخلط بين الاسلام كعقيدة سامية وبين
النظام السياسى للعالم الاسلامى فى عصرى بنى امية وبنى
العباسى ، ومن هنا انزلق الى تصور خاطئ مؤداه ان نقد
نظام الخلافة يعنى مساسا بالاسلام ، ناسيا ان الخلفاء بشر
يخطئون ويصيبون ، ومنهم كان البادل والظالم ، والتاريخ
يضعهم جميعا فى دائرة النقد باعتبارهم حكاما سياسيين
لا ائمة معصومين « فالنتائج التى ترتبت على سياستهم - كما
يقول الدكتور طه حسين - كانت اكبر واوسع واضخم
من هؤلاء الأشخاص .. »

انظر الى ما جاء فى « نهج البلاغة » لابن ابي الحديد
« كان الصحابة انفسهم ينتقد بعضهم بعضا
.. ولو كانت الصحابة عند نفسها بالنزلة التى لا يصح فيها
نقد لعلمت ذلك من حال نفسها وكان التابعون
يسلكون بالصحابة هذا المسلك ويقولون فى العصاة منهم
هذا القول » . فاذا جاز نقد سياسات ائمة الخلفاء
الراشدين ، انقص « الملكية الاموية » و « الكسروية
العباسية » فوق مستوى النقد ؟؟

فاين يزيد بن معاوية الفاسق .. والوليد السكير ، وابو
 العباس السفاح ، والامين الماكن .. الخ .. اين هؤلاء من
 ابي بكر بسابقته ، وعمر بعده ، وعلى بفقهه ؟ ان الانار
 السيئة التي تمخضت عن سياسات الكثيرين من الخلفاء
 الامويين والعباسيين تسوغ لنا ان نضعهم في ناحية «اليهين»
 وان نضع مخالفهم من القوى المعارضة التي ناضلت من اجل
 انعكاسة التي دعا اليها الاسلام ناحية « اليسار »
 - لا «الثورة المضادة» - دون ان يكون في ذلك ادنى مساس
 بالاسلام كما تصور الاستاذ سالم .

● ومن هذا التصور الخاطي انتهى الاستاذ سالم الى
 تخريج أكثر خطأ ، فقد اول قولنا بمشروعية العمل السرى
 لقوى اليسار على انه محاولة منا « لاقناع المسلمين المعاصرين
 بان الاسلام ثورة تعتمد على العمل السرى المنظم » . ونحن
 لم نقل هذا ، وما رددناه هو ان العمل السرى كان اسلوبا
 للعمل في مواجهة علو ذي بس شديد ، فما دخل الاسلام
 هنا ؟! وجره ذلك الى مغالطة اخرى حين نفى « مشروعية »
 هذا الاسلوب « .. فاروع المواقف في جهاد الانبياء هي
 العلنية الصادقة والمنوية .. حسب قوله . واسأل
 الاستاذ سالم عن تفسير تلك الحقيقة التي يعيها تلاميذ
 المرحلة الابتدائية وهي مرحلة الدعوة السرية التي استمرت
 قرابة أعوام ثلاثة كان النبي (ص) فيها يدعو الى الاسلام
 في الخفاء حتى جاء امر ربه « فاصدع بما تؤمر واعرض
 عن المشركين .. انا كفيناك المستهزئين » ، وهل يستطيع

الاستاذ سالم ان يجادل في قوله تعالى « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم قلة » ، الا تضمن تلك الآية الكريمة تبرير التقية - وهي العمل السرى - في مواجهة خصم غشوم ؟

● تخطب الاستاذ سالم في صياغة اصطلاحات من نسج خياله ، والصفاها بالكاتب متهما اياه بالشعوبية ، والمادية فقال ان الكاتب يتبع منهج « التفسير الشعبوي الحديث للاسلام » !! وان هذا التفسير المشبوه هو بعينه « التفسير المادي للتاريخ » ! ويقيني انه بهذا الفهم لا يدرك معنى الشعوبية ولاكنه التفسير المادي للتاريخ .

فالشعبوية قوامها العصبية والعنصر والسلالة وهدفها الإقليمية والقومية ، والمادية التاريخية محورها البناء الطبقي ونظرتها شمولية عالمية . والشعبوية كمصطلح تاريخي تمثل رد الفعل من جانب الموالي .. وهم المسلمون من غير العرب - في مواجهة السيادة العربية في العصر الاموي وكان لها جناحان احدهما معتدل يضم المستنيرين الذين يطالبون « بالتسوية » بين كافة الشعوب وفق مبادئ الاسلام ، والاخر متطرف يقول بالتمايز العنصري . فكيف يمكن التوفيق بين الشعوبية بقوامها العنصري والمادية التاريخية باساسها الطبقي ؟ هذا لا يمكن الا في خيال الاستاذ سالم .

والكاتب في منهجه لا يأخذ بالواحدية، في تفسير التاريخ فلما اتبع في تحليله نظرة شمولية تضع في اعتبارها كافة

العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية متفاعلة جميعا متضافرة على خلق الحدث التاريخي . وتلك نظرة ليست - بالضرورة - مادية جذلية ، فهو منهج ارتاده المؤرخ المسعودي في كتابه « مروج الذهب » « ٠٠٠ الذي شرح فيه احوال الامم والافات ٠٠٠ وذكر نحلهم وعوائدهم ، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم » كما ذكر ابن خلدون نفسه الذي فلسف التاريخ حين عالج به باعتباره « علم العمران البشرى » وهذا المنهج طبعه بعض المستشرقين في دراسة التاريخ الاسلامي ، ولم يكونوا بالضرورة ماركسيين . وليرجع القارىء الى دراسات كايثانى الايطالي وماسينيون الفرنسى وبرنارد لويس الانجليزى ليتحقق صدق ما نقول . ان الاستاذ سالم حين اتهم الكاتب بالشعوبية والمادية انما هدف الى كيد غير مقبول ، والكيد مردود الى نحر صاحبه فمقاله ينطبق بالشعوبية حين يتحدث عن « السُلطة العربية على ارض الوطن العربى » فى عمود كان الاسلام فيها - لا العروبة - طبعا غلابا .

● يعضى الاستاذ سالم فى التراءاته ، واسأله هل كان امينا وهو يعرف اقوال الكاتب وينسب اليه مالم يقله ؟ هاك مثالا . يقول اننى اتهم « بصحابة شعوبية مجتمعة مدبنة الرسول ودار الاسلام الاولى بالها قامت بدعوتها على اثار حضارات اخرى وان امبراطورية الاسلام اعتمدت فى ثقافتها وحضارتها على مكتبة الاسكندرية واديرة النصارى وبيع اليهود ٠٠٠٠ وليرجع القارىء الى مذكراته بالعرق الواحد

اذ نقول « ... » نحن لانكر افادة السيد الاسلامي من التراث
 الهليني والاسرائيليات والمشرقيات « وشستان ما بين معنى
 الاعتماد ومعنى الافادة . وفي موضع اخر اكدنا معنى الافادة
 حين قلنا « والفكر الاسلامي عموما والسياسي بوجه خاص
 لم يكن بوسع ان يقلق عينيه عن التجارب التي سبقتها
 والتي كانت موجودة بالفعل في دار الاسلام » . وهنا ننبه الى
 اننا قلنا الفكر الاسلامي بمعنى الفلسفة وعلم الكلام ولم نقل
 الدعوة الاسلامية كما يذكر الاستاذ سالم . انه يقصد بذلك
 ان يدمننا باتهام خطير ، فيقولنا اقوال بعض المستشرقين من
 امثال بيكر وجولد تسيهر وجريجوار الذين تعاملوا - في
 تعصب مقيت - على العقيدة الاسلامية واعتبروها محاكاة
 وتقليدا مسوخا لبعض التنحل النصرانية الشرقية . واجب
 ان افوت عليه غرضه فاحيطه علما باننا كتبنا ابحاثا
 ودراسات ناقشنا فيها تلك الاراء وفندنا مزاعم اصحابها
 بالحجة والبرهان ويستطيع الاستاذ سالم ان يرجع اليها . .
 لقد اخطا الاستاذ سالم في فهم مصطلح « دار الاسلام »
 فاعتبرها « مدينة الرسول » . و « دار الاسلام » تعني العالم
 الاسلامي برمته تميزا له عن مصطلح « دار الحرب » وهي
 البلاد غير الاسلامية . اما مدينة الرسول (ص) فصرفت
 « بلز الهجرة » وليرجع الاستاذ سالم الى كتاب « الاحكام
 السلطانية » ليعرف مفاهيم تلك المصطلحات قبل ان يورط
 نفسه ويلقي بالتهمة جزافا .

● كلام الاستاذ سالم عن الترامطة محض هراء فهو
 يقول ان « الترامطة » « كانت إحدى الحركات السرية للتسرب

الاستيطاني داخل الوطن العربي ... تمهيدا لغزوه عسكريا
لصالح سلطة اجنبية « هذه الصورة الكاريكاتورية
» بدون تعليق » ..

واود ان اصحح له بعض المعلومات ، فزعيم القرامطة لا يسمى
« حمدان بن قرمط » - كما ذكر - وانما حمدان بن الاشعث .
« وقرمط » لقبه لا اسم ابيه . والكلمة ليست مأخوذة عن
الارامية بمعنى « المدلس » كما نقل عن الاب انستاس الكرهلي
فالتفسير اللغوي لا يعتد به امام التفسيرات المنبثقة من الواقع
التاريخي والتي تتسق وطبيعة الحركة ، والباحثون في
التاريخ الاسلامي يأخذون بتفسير المستشرق ايفانوف القائل
بان كلمة « قرمط » معناها اللاح وأن هذا المعنى لا يزال
يستعمل الى الان عند سكان جنوب العراق ، وهو يتفق
وطبيعة الحركة ، فقد كانت في جوهرها « ثورة الفلاحين » .
وتحامل الاستاذ سالم على القرامطة واتهامهم « باباحية
الفواحش ... وشيوعية النساء » اتهم معاد ومكرر ، درج
عليه اعداء الحركة من « المؤرخين الرسميين » ، وهو زعم فنده
برنارد لويس في رسالته للدكتوراه عن « اصول الاسماعيليه »
على اساس المكانة السامية التي تبواتها المرأة في المجتمع
القرمطي . كما دحضه باحث عربي معاصر هو الاستاذ
محمد عليان في رسالة للمهاجستير عن « قرامطة العراق » فبعد
دراسة نقدية للبراجع انتهى الى القول « ... لا نستطيع
ان نؤيد انتشار هذه المساوي » ، اذ ان انتشارها يؤدي الى
وهن الرابطة الزوجية بينهم ، ولم يكن ذلك ملحوظا في
في حياتهم ، فقد وقفت ابنة زكرويه من اخوتها حين قتلوا

زوجها موقفا يدل على تماسك الرابطة الزوجية . . . هـ
 فضلا عن ان الاباحية المشار اليها كان من شأنها ان تضعف
 الانساب بين القرامطة بل تقضى عليها قضاء تاما ، وهذا ما لم
 نلاحظه عند قرامطة العراق ولا عند غيرهم من طوائف
 الاسماعيلية »

● ان دعوة الاستاذ سالم الى « تجديد عناصر ثقافتنا
 من منابعها الاصلية » دعوة طيبة ، لكن هذا التجديد لا يمكن
 ان يتم بالروح والعقلية الرجعية ، فنحن في حاجة ماسة
 الى قراءة « جديدة » للنصوص القديمة ، وهو امر دعا اليه
 الدكتور حسين مؤنس حين طالب باعادة كتابة التاريخ
 الاسلامي ، كما اشار اليه الاستاذ عبد الرحمن الشرفاوى في
 مقاله عن الدم والحق في الاسلام في العدد ٢٣١٣ من مجلة
 روز اليوسف .

● اخيرا ، اعلن اسفى عن قبول رجاء الاستاذ احمد موسى
 سالم بمطوذة النظر في الافكار التي طرحها مقال ، بل انصحته
 بان يقرأ لستوات طويلة - اطال الله في عمره - ثم يعاود
 قراءة المقال ، عسى الله ان يوفقه الى فهمه »
 وعاد الاستاذ احمد موسى سالم فنقد التعقيب السابق

في مقال بعنوان :
القرامطة ليسوا مسلمين ولا اشتراكيين

نصه كما يل :
 كان محمودا من الدكتور محمود اسماعيل - رغم بعض
 كلماته النابية - ان يتراجع في تعقيبته على
 كلمتي عن بعض دكاثره ومقدماته الفكرية التي شال بها في
 مقالاته السابقة . فلقد احس بوطاة التلازم بين تبشيره

بتجربة « القرامطة » في هذا العصر ووصفه بالفكر الشعبي، كما انه لم يجد مخرجاً من تأكيدى له ان المنهج الذى يدعيه نفسه هو منهج المستشرق الماركسى بندى جوزى ومدرسته ، فلجأ الى المواربة والتنصل وهو يسألني في تعقبه لمجرد المكابرة حيث يقول « كيف يمكن له ان يوفق - فى منهج واحد بين الشعبوية بقوامها العنصرى والمادية التاريخية باساسها الطبقي ؟ » ٠٠٠ والاجابة البسيطة التى يعلمها ولا يعترف بها هي ان مستشرقى المادية التاريخية قد تبسوا كل المزاعم « الشعبوية » للحركات السرية الاسماعيلية ، واعتنوا بتنظيم القرامطة لاسباب ظاهرة ، ثم ادخلوا هذا الفكر الشعبى كله فى صياغة جديدة اساسها - رغم بعض التنازلات - هو المادية التاريخية ؟ فهذا هو تفسير ما لم يستطع الدكتور فهمه من اتحاد الشعبوية بالمادية التاريخية فى منهج واحد جاء هو - مع كثيرين غيره - فنقله على انه من شوامخ العلم !

ومضى الدكتور فى خطة التراجع الملفوف فتبرا من نسبة منهجه فى تفسير التاريخ الاسلامى الى المادية التاريخية ، وحاول ان يقول ان منهجه الشمولى هو اجتهاده الخاص ، ثم رآى ان يعززه فقال انه نفس منهج المؤرخ السعودى ، وزادت حاجته الى التعزيز فادعى انه هو نفس فلسفة ابن خلدون فى كتابة التاريخ بعد تطويره ! ولكن اقدامه تسوقه اخيراً الى « المنبع » المقدس فى نظره فيقول انه منهج الكثير من المستشرقين وان لم يكونوا بالضرورة ماركسيين !

لذلك كانت رحلة التعقيب التي خاضها الدكتور ضد نقدي لطرق تفكيره ونتائج هذا التفكير - فارغة مملة - لقد كانت فارغة اساسا من الجواب المطلوب وهو بيان كيف استحل لنفسه وهو مدرس تاريخ ان يبشر بالقراطة ثوارا ومناضلين وانهم تجربة ناجحة لنظام اجتماعي استوحى عداة الاسلام ، وانهم يمثلون يسار الاسلام المتقدم ، واشتراكية العمال والفلاحين ؟

لم يجب الدكتور على هذه الاسئلة الاساسية ، ولا على تأكيدى له انه استقى علمه ومعلوماته عن القراطة من كتاب بندلي جوزى « مع الحركات الفكرية فى الاسلام » . وبذلك يضيع تعقيب الدكتور فى الهواء ، ويبقى مطالبا من جميع المفكرين الاسلاميين بتفسير للتاريخ الاسلامى على اساس المادية التاريخية التى تطرح عامل الدين وتهمله ، وتبحث فقط عن العوامل الاقتصادية بمفهومها لحركة التطور الاجتماعى ؟

ولكن الدكتور محمود اسماعيل لم يضيع تعقيقه فى الهواء ، فقد وجد أن من المفيد له ان يشغل فراغه باتهامى بالجهل والافتراء والرجعية ، نفس الاسلحة المبتذلة التى يستغنىها الماديون غير العقائدين من موالى اليسار الانتهازى المهجن . . . !

ويمضى الدكتور الذى اعطى ظهره للجواب المطلوب يعطينى درسا خصوصيا فى ان كلمة « قرمط » معناها « فلاح » وليس معناها « المدلس » لانه هكذا قال المستشرق ايفانوف .

اذن فحمدان القرمطي معلم القرمطية هو حمدان الفلاح ، اما قول الاب العربي انستاس الكرمل عالم اللغات بان قرمط تعنى المدلس والخبيث فليس صحيحا ، لان ايفانوف الذى يردن بالعربية ولا يعرف الارامية التى هى لهجة من العربية هو الاصلق عند الدكتور !

وتبلغ الطيبة والسداجة بالدكتور حدا يعلمنى فيه مشكورا معنى دار الاسلام وما يقابلها من دار الحرب ، وهى من المصطلحات العربية الاسلامية فى المهندسين الاموى والعباسى التى هدمها القرامطة والاسماعيلية وعكسوها ، فجعلوا دار الاسلام هى دار الحرب ، ودار الحرب هى دار السلام !

وينسى الدكتور او يتناسى ان الكلام عن دار الاسلام ورد فى ردى على احدى فكرياته الخطرة وهى قوله بظاهرة الفادة القرامطة وغيرهم من « الاسرائيليات والهيلينيات والمشرقيات » وانه يعمم هذه الظاهرة على مبدأ تزاوج الازداد الفكرية ، ويكرر اقوال المستشرقين المعادين بان الحضارة الاسلامية افادت من العناصر الغربية عنها فى مكتبة الاسكندرية واديرة النصرارى وبيع اليهود ، بحيث ينطبق هذا بالتعميم لراى الدكتور على دار الاسلام الاولى فى « مدينة الرسول » التى كانت جزيرة محاصرة بهذه الثقافات عبر الاديرة ، وعلى طريق القوافل ، كذا ان هذه الافكار المضادة كلها كانت كامنة بداخلها فى حصون اليهود المروقة !

لقد رفض الدكتور الاجابة حرجا او ترفعا ، وعلى ذلك اصبح من المفيد له - وان كره ذلك - ان اضعه امام مصنف

علمه المنتهى حول «القراطة» ٠٠ من المئيد أن أقدم صورة من « منهجه الشمولى » فى تفسير التاريخ الاسلامى فى مقتطفات من كتاب المستشرق الماركسى بنىلى جوزى « مع الحركات الفكرية فى الإسلام » ليعلم ان مدرسة هذا المستشرق هى الاصل وهو الصورة ٠٠ هى المنهج وهو ناقل المنهج !

فلقد اصدر بنىلى جوزى كتابه المذكور الشهر سنة ١٩٢٨ من القدس فأصبح ما فى منهج هذا المستشرق ، الاستاذ السابق بجامعة باكو الروسية « مدرسة » لتفسير التساويخ الاسلامى تفسيراً مادياً تاريخياً ، يطرح الدين جانباً ، ويركز على العوامل الاقتصادية ، ويهتم بالمبائعات التى تؤيد غايات هذا المنهج الذى أخذ به المفكرون الماركسيون مثل يورى ايفانوف ، الذى طبق هذا المنهج نفسه على دراسة الصهيونية فعزلها عن المؤثرات الدينية الاولى واعتبرها فقط مجرد « شوفينية نزاعة للحرب والعداء للشسيوعية » وبذلك اخفى اخطر مہيجاتها التى لازمتها اربعين قرناً من الزمان . ومن تلامذة هذه المدرسة الماركسى روجيه جاردوى الذى زار مصر من سنوات وبشر المسلمين ايضا بتجربة القراطة ٠٠ ورد عليه يوماً بعض المفكرين الاسلاميين .

والبداية فى كتاب بنىلى جوزى مثيرة مثل كلام الدكتور محمود اسماعيل فهو يهوى يهوى كتابه الى الشيوعية العربية الناهضة ، الى الذين حرروا عقولهم من تأثير الغرافات الاجتماعية والدينية والقومية !!

وبعد ان يعطى المؤلف اهتمامه بالاسماعيلية الذين يصنفهم

بانهم « كانوا يؤولون الدين واحكامه وشسمائره تاويل
يؤدكه الى نفيها » يتحدث عن القرامطة فيقول فخورا بهم
« انهم عظم من عظام الاسماعيلية ، ولحم من لحمهم لا يقتلون
عنهم » ١٠٠ ويصفهم بانهم زعماء الشيوعية في عصرهم ١٠٠
وانهم حاولوا سنة ٨٩٧ م تحقيق برنامجهم الاشتراكي
ففشلوا ؟

وتلور الاوصاف الخيالية في كتاب بنبل عن اشتراكية
عصابات القرامطة فيتحدث عن المال المشاع في قراهم ، وان
كل ما يشتغل به النسوة والاطفال يذهب الى شيخهم ، ثم
يذكر بالاعجاب - وهو الماركسي المادى - هذه الفرية التي يدفعها
كل راغب الى الانضمام اليهم ثمنا لما كانوا يسمونه « عشاء
المحبة » ، وهو كما الفهمهم حمدان الدلس « من غذاء الجنة ا »
الذي كان يصل اليه توا من « امام الزمان » ١٠٠ اله القرامطة
البشرى !!

ثم يتحدث بنبل عن « القرامطة والدين » فيذكر من
خطائهم التي حاول التخفيف منها وان كان مقتنعا بها قوله :
« وكان ابو طاهر الجنابي - زعيم قرامطة البحرين ، لا يدع في
الحقيقة فرصة تسنح او سنة تمر الا واستلاد منها ،
فكان يتعرض للحجاج في طريقهم الى الحرمين
ويطاول ان يمنهم من تاذية الحج والقامة شعائره التي كان
يحسبها من شعائره الجاهلية » ومن قبيل عبادة الاصنام ،
حتى كاد ان يغشى على الحج وشعائره ، وان ينسى المسلمين
طريقهم الى الحرم الا ماندر، وكان يقتصر في هذه الفزوات على نهب

الحجاج ومنهم من الحج إلى أن دخلت سنة ٣٦٢ هجرية
٩٢١م وهى السنة التى نكب فيها الحجاج أعظم نكبة من
يوم ابتدا العرب والمسلمون يحجون إلى الكعبة ٠٠ على يد
القراطة » !!

هؤلاء هم القراطة فى منهج تحليل ظاهرتهم على لسان
المستشرق الماركسى بندل جوزى ، يعرض خروجهم على
الإسلام ، ويتنازل إلى تسميتهم بالاشتراكيين مع أنهم طغام
قتلة ، عبدة البشر ، يتحركون كالادوات فى ايدي الحكومة
السرية التى تعمل بتأثير القوميات غير العربية ، والتغريب
اليهودى على هدم السلطة العربية على ارض الاسلام ،
وتمزيق عقائد المسلمين ٠٠ !

وهذا هو المنهج الشمولى للدكتور محمود اسماعيل على
حقيقته ، ومن مصادره ٠٠ !

ولكن الدكتور محمود اسماعيل اليسارى الذى لا ينسى
فى مناخ ابحاثه ان وبرة افكاره تنتمى إلى طبقة الانتلجنسيا
ومميزاتها يرى ان نقدى له من الاوزار التى لا تفتقر ، ويعتبر
النقد هجوما ، ويرفض ان يفيد من كلماتي ، ويطلب لى
طول العمر حتى اقرا ما يعيننى على فهم الفاظ كلماته
المعصومة ٠٠ !!

على انى بنزعة التسامح ، ورفاقية الاسلام الحق ادعو الله
مخلصا ان ينزع من الدكتور محمود اسماعيل هذا الثوب
الزائف لعصبة عالم الزمان ٠٠ فعندئذ سيصبح بشرا مثلنا
يفهم ما يكتبه البشر ، وينظر إلى ما كتبه من مقالاته عن

القمامطة وغيرهم فيذكره التحجل مما كتب ، ويخصف على
ماكتبه كثيرا من ورق الندم « !
وفى مقال بعنوان .

حوار بالارهاب الفكرى

أنهينا النقاش على النحو التالى :

ترددت فى التعقيب على نقد الاستاذ احمد موسى سالم فى
المرّة الأولى ، واجزم الآن بعدم معاودة الرد لا لصرف او
غرور كما ادعى، لكن ليقينى باستحالة الحوار بالحجة والبرهان
مع طرف يقاتل باللسان واللسان شامرا أسلحة
الارهاب الفكرى ومحاكم التفتيش مغلّبا اياها
بنعوى القومية التوفيقية والتعصب الدينى الاعى .
يديهى والامر كذلك ان يهدر صوت العقل والمنطق وتستباح
حرمان التفكير العلمى ، ويقلب الحق باطلا وتصير الكلمة
المخلصة « سوط عذاب » يذهب ظهر قائلهـــــــــــــــــا .

كيف السبيل الى تفاهم مع من يعرف الاقوال ويخرج
منها تخريجات لم تخطر ببال صاحبها ؟ وما جلوى حوار
ينسب فيه كل اجتهد الى مؤرخ ماركسى واى منطق يرجع رأيا
على آخر لالشيء إلا لان القائل بمصرى والرأى المرجوح لمستشرق
« لا يعرف الآرامية التى هى لهجة من العربية » ؟ جديد حقا
ان اعرف ان الآرامية لهجة عربية ! ، والاكثر جدة تصنيفنا
فمن طائفة « الماديين غير العقائديين من موالى اليسار
الانتهازى المهجن » ! وعنه الابتكارات فى العلم ومصطلحاته
ليست جديدة على الاستاذ سالم فقد اتفطنا فى مقاله السابق
بكثير منها حينما ربط بين « دار الهجرة » ودار الاسلام
وحينما زواج بين « النهج الشموى » والمادية التاريخية !

مقال الأستاذ سالم الأخير يركز على نقطتين أساسيتين :
الأولى : اصراره على ان منهج الكاتب هو بعينه منهج
المستشرق الماركسي بنلى جوزى ومدرسته والثانية ان
الحركة القرمطية ثورة مضادة وليست تجربة اشتراكية .
ولنبداً بالنقطة الأولى . انتهز الأستاذ سالم علم تعرض
الكاتب فى تعقيبہ لنفى هذا الاتهام ، فاسكرته نشوة الانتصار
واعتبر الكاتب « متراجعا » وانبرى لمحاشرته ووضع
وجها لوجه امام بنلى جوزى « مصدر علمه » كما زعم .

واود قبل مناقشة هذا الزعم ان يقف القارىء على تفسير
علم تعرض الكاتب فى تعقيبہ السابق لهذه النقطة بالذات .
ارسل الناقد رده الى سكرتارية تحرير المجلة مكتوبا بخط
يده ، وتسلمت الرد للتعقيب عليه . وفيه ورد بالحرف الواحد
بقلم الأستاذ سالم « قام الكاتب بتلخيص كتاب بنلى جوزى
واسمه تاريخ الحركات السرية فى الاسلام ، وتلاحظ انه
هو نفس العنوان الذى اختاره الكاتب لمقاله » . وعلى ذلك
اعدت ردى على هذا الزعم فى حينه وهو مثبت فى النسخة
الخفية التى تضمنت التعقيب والموجودة بسكرتارية تحرير
المجلة ، لكن الأستاذ سالم افضل بالمجلة وطلب تصحيح
اسم الكتاب وحذف العبارة السابقة . ومن ثم كان على ان
أحذف من تعقيبى الفقرة المتضمنة الرد على اتهامه . .
اعود لمناقشة « حرية » الأستاذ سالم بأن « منهج الكاتب
الذى يدعيه لنفسه هو منهج المستشرق الماركسي بنلى
جوزى ومدرسته » . معلوم ان المقال الاول للناقد كان ردا

على مقالنا الاول عن « الحوارج » الذى وردت فى مقدمته اشارات الى دعوات العباسيين والاسعافيلية والقرامطة واعلن ان المعلومات عن الحوارج جديدة كل الجدة لم ترد عند جوزى او غيره وذلك بشهادة لجنة جامعة من كبار اساتذة التاريخ الاسلامى ناقشت الكاتب فى رسالته للدكتوراه عن الحوارج . وتلك الجدة فى التحليل والتفسير راجعة - بطبيعة الحال - الى الاطلاع على مخطوطات ونصوص فضلا عن بعض المراجع والمصنفات التى لم يقدر لاحد ان يفيد منها من قبل . والكاتب لا يدعى لنفسه منهجا متفردا ، فطريقة البحث العلمى ليست حكرا على احد ، ولا يمكن ان يختص جوزى او غيره بمنهج فى البحث بعينه ، ويستحيل القول بصحة نقل فلان عن فلان منهجه فى البحث ، والدارس فى العلوم الانسانية ليس امام خيار فى تفضيل منهج على آخر ، لانه ليس هناك تعدد فى المناهج ، فالمنهج العلمى واحد لا يتجزأ . واذا كان الباحث فى العلوم الطبيعية والرياضية يصل الى نتائج صحيحة فى دراسة ظاهرة ما بالملاحظة والتجربة ثم التقنين ، فالدارس للعلوم الانسانية يتبع نفس الاسلوب مع الفارق - حين يجمع معلوماته ، ويصنف ويقارن ، ثم يفسر وينظر .

واذا كان بالمنهج العلمى يمكن لاكثر من دارس ان يصل الى نفس النتائج فى العلوم الطبيعية ، فنفس الشئ ينسحب على باحثى الانسانيات . واخصص فاقول انه اذا كان بتدلى جوزى وغيره من المؤرخين الماركسيين - عن طريق تطبيق المنهج

العلمي - قد وصلوا الى نتائج بعينها في دراسة التاريخ الاسلامي ، فنفس النتائج يمكن ان ينتهي اليها غيرهم من الباحثين مستشرقين او عربا سواء بسواء دونما ضرورة لان يكونوا جميعا ماركسيين ، ولا لمواجهة التقارب بين نتائج دراسات كل من جوزي وبارتولد وماسينيون وكايتاني وبرنارد لويس وطه حسين واحمد أمين وعبد العزيز النوري وغيرهم في الفكر الاسلامي ؟ اشك في انهم جميعا ماركسيون ، لكنهم جميعا طبقوا منهجا واحدا هو المنهج العلمي ، وهو الذي طبقه بندلي جوزي ومحمود اسماعيل .

ولاطمن الناقد الى اننا الكاتبات اذا كان قد هداه الى اتباعه المنهج العلمي نفس نتائج جوزي فيما يتعلق بالقرامطة ، فقد كان من اوائل الذين ردوا على تلميذه الماركسي روجيه جارودي

الذي زار مصر من سنوات وبشر المسلمين ايضا بتجسرية القرامطة في مقال نشر في حينه بمجلة « الفكر المعاصر » بعنوان « جارودي والاسلام والاشتراكية » فالكاتبات لا يقل غيرة على الاسلام من ناقده ، والاتفاق في تطبيق المنهج العلمي لا يحتم بالضرورة اتفاقا في الايديولوجيات .

النقطة الثانية انني اصر على آرائي فيما يتعلق بالقرامطة سواء في تفسير التسمية او في تقييمهم كثورة اشتراكية توافق مفهومها للعدالة مع مفهوم الاسلام ، وليست حركة شعبية او ثورة مضادة كما تراه للاستاذ سالم .

واسوق حججي هذه المرة من كتابات المؤرخين العرب قدامي ومحدثين - حتى لا اتهم بالزندقة والمروق، والحقيقة ان المؤرخين اختلفوا حول تفسير كلمة « القرامطة » ، فالنويري ذكر ان

زعيمهم حمدان بن الاشعث لقب « بقرمط » لقصر قامته ورجليه،
 والطبرى قال انه « سمي كذلك لجمرة عيشيه ذلك ان كلمة
 « قرمط » تخفيف لكلمة « كرميته » النبطية ومعناها احمرار
 العينين - واخشى ان يتهم الاستاذ سياتم الطبرى بانه « آخر »
 بمعنى ماركسي - وتفسير الكلمة « بالاحتال » او « باللدس »
 كما ذكر انستاس الكرملي على اساس انها مأخوذة من كلمة
 « قرمطونا » الأرامية تفسير لغوى قاصر ولو صح يكون من
 نسج اعداء الحركة في دمشق ابان غزو القرامطة لبلاد
 الشام . واذا كنت قد رجعت لتفسير ايفانوف القائل بان
 الكلمة معناها « فلاح » على اساس اتساق التفسير مع طبيعة
 الحركة ، فؤكد ذلك اعتمادا على نص اوردته القرىزى في
 كتابه « اعطاء الحنفا » اذ يقول « .. لا خرج الحسين
 الا هو اذى داعية الى العراق لقي حمدان بن الاشعث بسواد
 الكوفة ، ومعه ثور ينقل عليه ، فتماشيا ساعة .. » فلذلك
 دلالة واضحة على طبيعة الحركة « كثورة فلاحين » ذات
 طابع اشتراكي . واكتفى في هذا الصدد بما ذكره
 المرحوم احمد امين في ظهر « الاسلام » حيث يقول : « القرامطة
 فرقة من فرق الاسماعيلية كان مركزها في اول الامر مدينة
 واسط بين الكوفة والبصرة وما حولها . وكان يسكن هذه
 البلاد خليف من العرب والنبط والنسوتان (وهذا ينفي
 شعبية الحركة) واكثرهم كانوا فقراء مستأجرين من حكومتهم
 ومن اصحاب الاراضي التي يستغلونها .. وقد فرض حمدان

الضرائب على اتباعه يصرف منها على الفقراء والتأسيسات ،
وقد روى عنه انه جمع من اتباعه اموالا كثيرة وزعها على
المحتاجين من القرامطة حتى لم يبق بينهم فقير . ولذلك يمكن
ان يصنوا من اول الجمعيات الاشتراكية ، وكان دعايتهم يدعوون
الى مؤاخاة الناس على اختلاف دياناتهم وطبقاتهم واجناسهم .
ومن الانصاف ان نشير الى ان بعض الجوانب الاعتقادية
لفرق البناد التي نعرض لها بالدراسة قد تطرفت ، كما ان
صفة العنف تبدو في بعض حروبهم ، وذلك راجع الى ميراث
الافكار القديمة للشعوب التي دخلت حظيرة الاسلام ، اما
صفة العنف فكانت رد فعل طبيعي لضرورة الصراع ، فلم
يكن اليمين اقل عنفا في مطاردتها واستئصال شائتها ناهيك
عن اية حركة ثورية في التاريخ لا تخلو من شوائب مردها
الى الجماعات المدسوسة والخيلة والانتهازية التي تعمل على
تشويهها . لكن ذلك لا يمكن ان يتخذ بدال ذريعة للنيل
من طبيعة وجوهر تلك الحركات كثورات اجتماعية ذات
اهداف نبيلة مستوحاة من عدالة الاسلام .
اخيرا ، لا احمد للاستاذ احمد موسى سالم ادعائه غير محمود
بتراجع الدكتور محمود .

واشترك الاستاذ عبد المنفى سعيد في الحوار طرفا ثالثا
بمقال عنوانه .
المنهج العصري لا يكون على حساب الأصالة
هذا نصه :
« تتبعت باهتمام سلسلة المقالات التي بدأ في نشرها

الدكتور محمود اسماعيل عن الحركات السياسية السرية في الاسلام ، وتقيب الاستاذ احمد موسى سالم . ولئن كنت قد وجدت في اتجاه الزميلين ما دفعنى الى الكتابه ، لذلك لاعتقادي ان الامر من الاهمية بحيث يحتاج الى طرف ثالث يوضح ابعاده وينبه الى مزائجه .

ان احده لا يقلل من اهمية تصدى بعض المؤرخين المعاصرين لامادة كتابة حقبات معينة من تاريخ العالم الاسلامي بمنهج عصري واسلوب عصري . ومن الطبيعي ان يعتمد هؤلاء المؤرخون في تحليلهم للاحداث على الاتجاهات العامة لتطور الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الاسلامية كما عاشت في زمنها ، سواء ملتزمة بمبادئ الاسلام جميعا ام منحرفة عن بعضها نتيجة لعوامل داخلية او عوامل خارجية ، اى التفاعل مع المجتمعات الاخرى المجاورة .

ولقد نهج بعض مؤرخينا هذا النهج واذاكر على سبيل المثال الدكتور طه حسين في كتابه « التقنية الكبرى » والاستاذ عبد الرحمن الشرقاوي في كتابه « محمد رسول الحرية » كما انتهجت الى حد كبير في كتاب « فضال الرسول » . ولاعتقد ان الزميل الاستاذ احمد موسى سالم يعترض على هذا المنهج من حيث المبدأ ، لكن لتعطياته وزنها من غير شسك وعلى الاخص ما يتعلق منها بالنظرة المادية البعثة لاحداث التاريخ ونسبة مجريات وتطورات هذه الاحداث الى دوافع او اسباب مادية بعثة ، الامر الذي لايمكن قبوله كأساس لتفسير تاريخ المجتمعات الاسلامية لان المنهج التاريخي الاسلامي لايقبل

الجانب المعنوى على الجانب المادى أو يقلب المادى على الجانب المعنوى ، ولكن يحتفظ بالتوازن الواجب بين الجانبين • ولقد اوفى الاستاذ ولغريد كانتل سميت هذا الموضوع حقه فى كتاب « الاسلام فى التاريخ المعاصر » فى مقارنة موفقة بين المنهج التاريخى الاسلامى والمنهج التاريخى الماركسى قائلا ان كلا من الاسلام والماركسية يعطى وزنا كبيرا لتحركة والتاريخ ولا ينظر الى احداث التاريخ كاحداث عشوائية ، وانما يرى كل منهما ان هذه الاحداث تتخذ مجرى معين وان لهذا المجرى مغزاه ودلالته ، بحيث يمكن ان نخلص منه ببعض السنن بلفة القرآن او القوانين التاريخية بلفة الماركسية .

الا ان الفرق بين المنهجين من حيث ان الماركسية تعتبر ان للحدث التاريخى مغزى واحدا وهو المفسر المادى البحت ، بينما يرى الاسلام للحدث التاريخى مغزين احدهما مادى اى دنيوى والاخر معنوى اى اخرى •

ولو رجعنا الى القرآن الكريم لوجدنا ان ما جاء به فى شأن تاريخ دعوات الرسل والانبياء يسقط او يلغى جانبها التفاصيل الجزئية والشخصية ويركز على الاتجاه العام او العبرة • ان دعوات الرسل كما جاء ذكرها فى القرآن الكريم لم تكن بالبسيطة او السهلة ، فلقد قوبلوا جميعا بالسخرية والانتكار • ومن هنا ولدت بعض القوى موقف العداء من دعوات الرسل وما تستهدفه من عدالة وحرية .

وكان على الرسل ان يواصلوا الدعوة والكفاح فى مواجهة تلك القوى المضادة والتي لخصها القرآن الكريم فى آية :
 « وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ هَادُوا أَصْحَابَ الْبَيْتِ الْأَمِينِ فِي رَسُولِهِمْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لَهُمْ بِأَيِّ آلَافٍ هُمْ قَائِلُونَ أَأَلِ الْبَيْتِ الْأَمِينِ هُمْ أَكْبَرُ عِندَكَ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَّكَافِرُونَ »

اولا : الملوك والطفة كما يبدو في الإشارة الى فرعون وقارون وهامان .. الخ .

ثانيا : الاغنياء والمترفون كما يبدو في الآية الكريمة « وما ارسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها انا بما ارسلتم به كافرون » وقالوا نحن اكثر اموالا واولادا وما نحن بمعبدن . قل ان دجرا يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن اكثر الناس لا يعلمون » .

ثالثا : الرجعيون ، وقد ذكرهم القرآن الكريم بمعنى الذين يتمسكون بنظم الاباء والاجداد . « وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتنون » .

رابعا : الاتباع والمستضعفون الذين من مصالحهم تأييد الدعوة ولكنهم يقفون ضدها الى جانب السادة والكبراء الذين يعملون في خدمتهم ويلتمسون العزة عندهم . وما ادوع تصوير القرآن لموقف هؤلاء المستضعفين عندما يواجهون الله سبحانه وتعالى هم واسيادهم في يوم الحساب فينتصلون

من خنوعهم وجرائهم .. « وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وكرهنا فاضلونا السبيلا » فلا يقبل لهم عذر في قبول القسم ومساواة الظالمين في ظفائهم ، بل يقال لهم يوم الحساب « ألم تكن ارض الله واسمة فتهاجروا فيها » .

خامسا : اللاهون والمبشون الذين يتبعون اهواءهم والذين « يشترون لهو الحديث » ويهادلون في الله بغير علم ولاهدى ولاكتاب منير ، وهذا ماينطبق باللغة المصرية على

من يتخلون من الحوار والصراعات الفكرية هوية دون الاستعداد للاسهام بعمل جاد .

اما عن الفئات التي ايدت وساندت دعوات الرسل فهي كما جاء في القرآن الكريم :

اولا : غالبية الشعب المستضعف المستذل والمستغل ، ممن كان يسميهم اعداء الرسل بالاراذل والرعاع والعبيد ، كما جاء في كلام نوح ومحمد والمسيح .

ثانيا : نخبة من المواطنين الاحرار انصار التقدم ، وهم اقرب الى الطلائع الثورية بلغة العصر الحديث مثل الحوارين في قصة السيد المسيح والصحابة في قصة نضال محمد عليه الصلاة والسلام .

وهذا التحليل العلمي للوضع الطبقي للفئات التي ايدت دعوات الرسل ، والفئات التي وقفت منها موقف العداء انها يبرز ظاهرة الصراع الطبقي كظاهرة انسانية تتولد عن تناقضات المصالح ، لكنها لاقتل كقانون يفترض العنف والدموية في جميع الحالات .

ولقد كانت تلك الدعوات وما يصحبها ويتخللها من صراع تنتهي بنتيجة حتمية وهي اما ان تنتصر الدعوة ، واما ان تعجز عن الصمود فيصعب الله جام غضبه على القوم الظالمين .
بكواريث الطبيعة من عواصف واعاصير وزلازل وفيضانات .. الخ .. فانه سبحانه وتعالى وقد ترك حرية الاختيار للانسان لم يشأ ان يجعل الناس امة واحدة ليجازي الناس بما يعملون . ويسمى القرآن الكريم هذه النتيجة الحتمية

بالسنة اى القانون الحتمى فيقول « سنة الله فى الدين خلوا
من قبل وكان امر الله قدرا مقبورا » ويؤكد ذلك فى اكثر من
اية مرددا « ولكن تجد لسنة الله تحويلا »

مما سبق يثبت بوضوح ان تاصيل فكرنا الاشتراكى يجب
ان يرجع اول ما يرجع الى الكتاب والسنة ٠٠ وبالرجوع اليهما
نجد ان الاسلام جاء بنظرية للاشتراكية قبل ان تنص
الماركسية لصياغة مثل هذا النظرية فى الاقتصاد الحديث ٠٠
وتتلخص نظرية الاسلام فى ضمان نصيب لائق وكريم من
الحياة لكل فرد ، اى بلغة الاقتصاد الحديث ضمان حد كاف
مناسب من المعيشة على اساس تكافؤ الفرص والاشتراك فى
التمتع بغيرات الطبيعة وثمار العلم والمدنية . ويتاح لكل
فرد ان يكسب فوق هذا الحد بقدر اجتهاده فى عمله وبدون
استغلال لعمل الآخرين ٠٠ الامر الذى يؤدى الى قيام
درجات اقتصادية بالضرورة . ولكن هذه الدرجات لا تترك
مفتوحة بدون حد اعلى يعمل كصمام امن يحول دون تطورها
الى طبقات اجتماعية متميزة . ولهذا يفرض الاسلام حدا اعلى
للدخل ليحول دون تجمع الاموال لدى بعض الافراد الى الحد
الذى يهدد بقيام نظام الطبقة . ان هدف النظام الاشتراكى
الاسلامى هو باختصار اقامة مجتمع لا طبقي العمل فيه هو
الاساس ومقياس القيمة الاجتماعية للمواطن . ويصنف
فيه الافراد فى درجات اقتصادية على اساس العمل وذلك
فى مدى جدين ادنى واعلى للمعيشة . وكلما حققنا زيادة فى
الانتاج والدخل القومى نتيجة لتنفيذ مشروعات التنمية كلما

ضيقاً هذا المدي ، اى ان كل زيادة أو كفاية في الانتاج
تؤدى الى مزيد من عدالة التوزيع . ومن هنا كانت تسميتنا
الاصيلة للمجتمع الاشتراكي بمجتمع الكفاية والعدل . والحد
الاعلى للدخل هو وحده الكفيل بتحقيق هذا الهدف ، لانه هو

السييل العمل لاقتران زيادة الانتاج بعدالة التوزيع . واذا
كان الاسلام لم يعين هذا الحد فذلك لانه حد نسبي يختلف
من مكان لآخر ومن عصر لآخر . ومن ثم يجب تركه لتقدير
الحاكم على النحو الذى يتفق مع ظروف المجتمع وتطورات
العصر ، وهذا التقدير ليس بالمطلق أو الشخصى ، بل تحكمه
ابعاد أو ضوابط اربعة حددها القرآن فيما يلى :

اولا : الا تترك الاموال تتجمع فى يد بعض الافراد الاغنياء
الى الحد الذى يتخذونها فيه اداة للتسلط والاقتصام
والاجتماعى والبغى فى الارض « كى لا يكون دولة بين الاغنياء
منكم » .

ثانيا : الا تترك الاموال تتجمع لدى هؤلاء الاغنياء الى الحد
الذى يدفع بهم الى الانغماس فى الترف والغلاة فى مظاهر

التميز الامر الذى سرعان ما يؤدى الى تعطل المجتمع وانتشار
الفساد ، ولايلبث ان ينتهى بانهيائه تماما ، كما هو الدرس
المستفاد من سقوط الامبراطورية الرومانية وانهيار دولة
العرب فى الاندلس . الخ . وقد نوه القرآن الكريم الى هذا
الدرس بقوله « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا
فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » .

ثالثا : اذا تجمعت الاموال لدى بعض الافراد واقتصرنا

جدلا أنهم ليسوا بالمترفين والمتميزين ولا توجد لديهم نزعات للسيطرة والتسلط فان تجميع الأموال مجرد التجميع اى الاكتناز امر يتنافى مع مصلحة الجماعة لانه يحبس المال عن مجرى النشاط الاقتصادى . وهذه هى حكمة تحريم الاسلام للاكتناز « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعباب اليم » .

رابعا : الا يكون تجميع الاموال عند بعض الافراد عن طريق انتقاص حقوق الآخرين فلا يجوز بحس العمال اجورهم او بحس المستهلكين بغرض اسعار احتكارية باهظة عليهم . وهذا مبدأ قرآنى واضح كما جاء فى الآية « ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا فى الارض ففسدين » .

هذه الابعاد او الضوابط الاربعة التى يوضح الحاكم فى ضوئها الحد الاعلى لتدخل فى اى مجتمع وفى اى عصر هى التى تعمل تلقائيا كصمام امن ضد ظهور طبقة مستغلة مهيمنة . والافراد فى مثل هذا المجتمع الا طبقى يكونون كما جاء فى الحديث الشريف « سواسية كاسنان المشط » على الرغم من انتظامهم فى درجات اقتصادية متفاوتة .

لقد جاء الاسلام اذن بمقومات نظرية علمية للاستراكية ، ويجب علينا ان نعنى بدراسة هذه المقومات فى محاولتنا الجادة لتبصيل فكرنا الاشتراكى اكثر مما نعنى بدراسة شخصية اى ذى الفقارى او دراسة بعض الانتقاضات مثل انتقاضات الزنوج والقرامطة فى جنوب العراق ومنطقة الخليج . وذلك كما افصحنا فى الباب الثانى من كتاب « التطور الفكرى

الاشتراكي ، لان هذه الانتفاضات أو الثورات « لم تقم على اساس نظرية يمكن دراستها في مجرى الفكر الاشتراكي ، ولكنها كانت في الاغلبية مجرد انتفاضات عفوية في مواجهة الاستغلال والظلم ، وهي ان دلت على شيء فانها تدل على وجود كوامن صحو في جسم مجتمع مريض ، وللأسف لم تتمخض هذه الكوامن الا عن تغبظات لم تعد الى الحياة النظام الاشتراكي الاسلامي كما كان مطبعا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخليفته العظيمة ابى بكر وعمر . هذا وليس مستبعدا ان تكون بعض كوامن الصحو تفاقما للمرض وليست علاجا له كما يبدو ذلك في ثورة القرامطة بما تفسمته من شوائب انتفض مع الاسلام وتعرف عنه .

لقد كان التطبيق الاشتراكي الاسلامي في ذلك العصر النبوي الذهبي يقوم على الديمقراطية المباشرة بدون مظاهر سلطه او قيم ديوانية تمييزية للحكام . حيث كان الرسول وخليفته يديرون امور الدولة من مسجد المدينة بدون انشاء دور للحكم واجهزة ديوانية تنزع للتحكم والتمييز . الا ان الاسلام لم يلبث ان تعرض لنكسة خطيرة ابعده تدريجيا عن الطابع الاشتراكي وذلك على اثر التحول من نظام البيعة الى مبايعة الحاكم بالاستفتاء والانتخاب الى نظام الحكم الوراثي ، ومن ثم تحول الحكام المسلمون واعوانهم الى اسر حاكمة تؤلف طبقة مترفة متميزة تعيش في العصور الوسطى وتحيط نفسها بمظاهر الجاه والترف والتميز ، وتنعزل عن جماهير الشعب ، بعد ان كان الرسول والخلفاء الراشدون يحيون بين الناس حياة البساطة .

واذا كان بعض الكتاب يتخلون من دعوة ابي ذر الغفاري مثلاً حياً للحركة الاشتراكية فان هذه الدعوة كانت في واقع الامر اول وقفة مخلصه في وجه ذلك التحول الخطير يوم بدأت ملامحه الاولى ترسم في عهد عثمان . لقد كانت اول محاولة للتنبيه الى خطر النكسة ومنع وقوعها ، ولكن عوامل النكسة كانت قد بدأت تظهر وتنتشر قبل ذلك نتيجة لاتساع الدولة الاسلامية وكثرة الغنائم والاحتكاك بالرومان والغرب والتأثر باوضاع دولتيهم . ولقد ادرك عمر بن الخطاب بفطنته خطورة ترك هذه العوامل تتجمع وتتفاقم فكان يروض في حزم النزعات التمييزية في نفوس حكام الاقطار وابنائهم . فضلا عن تحريم اقامة دور حكم ضخمة في تلك الاقطار كما كانت دور حكم الرومان والفرس ، بل وحدم بعضها تلافيا لعوامل الفتنة .

لقد افلحت عوامل النكسة في العهدين الاموي والعباسي ، وكان من الطبيعي ان تحدث بعض الانتفاضات الشعبية في العهدين ولكن يجب علينا ان نميز في دراستنا لهذه الانتفاضات بين ما اذا كانت ردود فعل انفعالية يغلب عليها طابع المراهقة الثورية وبين ما اذا كانت محاولات جادة ومخلصة لاجياء النظام الاسلامي كما طبق في عهد الرسول وختلانه الراشدين . وانا شخصيا لا امانع قط في ان يتصدى مؤرخونا المعاصرون لدراسة وتحليل هذه الانتفاضات ، ولكن ارجو مخلصا ان يلتزموا الموضوعية فيما يكتبون ، ولا يتورطوا في التحصيل الاحداث اكثر مما تحتمل ، والههم عندي هو ان نبرز اصالتنا في الفكر لا ان نصف بعض الانتفاضات الشعبية في التاريخ الاسلامي بانها

كانت حركات اشتراكية سابقة لعصرها ، وتورط في تحليلها وتقييمها بلغة العصر الذي تعيش فيه . وانا لا اشير بذلك الى كتاب معين او مؤرخ معين ، ولكنى انبه الى منهج للبحث يجعل بين طياته من احتمالات الخطأ اكثر مما يعمل من احتمالات الصواب ، والله الموفق .



وقد عقبنا على آراء الاستاذ عبد المغنى سعيد في مقال بعنوان
المنهج العصري دعم للأصالة وليس على حسابها
وهناك نصه :

« اغنانا الاستاذ عبد المغنى سعيد عن الخوض في اثبات حق المؤرخ المعاصر في تناول التاريخ الاسلامى من خلال منظور اجتماعى ، واسعدنا بدخوله دائرة الحوار

طرفا ثالثا ملتزما اصول الحيدة الموضوعية .

وليسمح لى - بما اعرفه عنه من سمعة صند ورحابة الفق منذ كنت طالبا بالجامعة يداوم على حضور ندوة ناجى التى كان يديرها فى اوائل الستينات - ليسمح لى ان يختلف معه حول نقطة محورية تضمنها مقاله السابق وهى ان القرآن الكريم والسنة النبوية فيهما « نظرية علمية للاشتراكية » ، وان بالاسلام منهجا للبحث التاريخى يبرى فى وقائع التاريخ مفزيين احدهما مادى دنيوى والاخر معنوى اخروى » . وبادى شئ به اقرر ان الخلاف ليس جلدويا ، بمعنى اننى انفى عن الاسلام اشتراكيته ، او اخلل من قيمة رؤية للتاريخ ، وهما اعتقدا ان الفكر الاشتراكي فى الاسلام ، والتاريخ فى القرآن الكريم لم يردا فى شكل نظرية

فى الاشتراكية ولا فى صورة منهج للبحث التاريخى ، بقدر
ما انطوى عليه القرآن والسنة من مبادئ عامة فى هذا الصدد
اعنى فى بسطة ان فى الاسلام روح النظرية لا النظرية نفسها ،
وجوهر المنهج لا المنهج ذاته .

وهذا بطبيعة الحال لايمس أصالة القرآن ، انما يؤكد تلك
الأصالة ، بل هو دليل اعجازه . الى جانب ادلة اخرى -
فالقرآن الكريم قلم للانسان مبادئ عامة استهدفت خير البشرية
فى كافة جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية .
وكلام الله منزّه عن ان يكون مجرد مباحث نظرية فلسفية محددة ،
بل هو اشمول من ذلك واسمى . . وبلغت الفلسفة نقول ان
العقل الفعال الأعظم وضع العموميات ، وترك للعقل المنفصل
- أى العقل البشرى الذى هو اعظم ما خلق الله فى اعظم
مخلوقاته وهو الانسان - مهمة صياغة النظريات ووضع المناهج .
والعقل البشرى يصيب ويخطئ ، فعا من نظرية فى تفسير
ظواهر الكون كتب لها الاستمرار، ذلك ان ما ثبت عقلا يمكن
ان يبطل عقلا ، وبقاء نظرية ما مرهون باحاطتها بقوانين حركة
التطور ، وبعدها المتغيرات تتسلسل النظريات او تزدى
معمدة لاخرى اكثر اتساقا مع الواقع الجديد . اما المبادئ
العامة فثابتة وقائمة ، وهى رجة وثيرة تحتوى النظريات
والمناهج ولا تحتوى .

والمفكرون الاسلاميون ، قليل منهم من فطن الى ذلك الجانب
الاعجازى فى القرآن ، ومعظمهم اتزمو بحرفية النص -
فجهدوا الفكر الاسلامى او اسرفوا فى «التأويل» فركبوا متن

السطط ، والتقى الراديكاليون المحافظون والليبراليون المتطرفون عند نتيجة واحدة هي الاغفال او التغافل عن حقيقة العلاقة بين العقل الفعال والعقل المتفعل .

حاول المعتزلة تعميق فهمهم الصحيح لتلك العلاقة باطلاق العقل المتفعل - البشرى - من اساره ، لكن التيار السلفى كان غلبا ، فاستنفدوا طاقاتهم فى - هدم القوالب الفكرية الرجعية ، وكبح التيار الليبرالى الجامح ودار صراع كانت الغلبة فيه للاتجاه السلفى الذى مثله الاشاعرة والحنابلة ثم بلغ مداه على يد الغزائى . وضاع صوت ابن رشد - صوت العقل - واختفى فى ضجيج التيار السلفى الذى استفحل على يد المتصوفة كابن عربى وابن سبعين ، وتحول التصوف الى « دروشة » ظلت حجر الزاوية فى الفكر الاسلامى الى مشارف العصر الحديث . وهنا تكمن اسباب النكسة الحقيقية التى ألمت بالعالم الاسلامى ، وهنا ايضا تكمن اسباب النهضة الاوربية التى أمسكت بالخيط الذى تركه ابن رشد .

من القرآن اذن يمكن استلهام النظريات والمناهج الحديثة ، وإذا كان الجدل « الديالكتيك » الخطر ما وصل اليه العلم الحديث فى تفسير ظواهر الكون وتحديد قوانين حركته ، فاعتقد ان فيلسوفا اسلاميا كابن خلدون فطن الى خطورته قبل ان يذهل هيجل العالم باكتشافه ، تأمل ما جاء فى مقدمة ابن خلدون فى هذا الصدد « ... ومن الغلط الخفى فى التاريخ الدهول عن تبدل الاحوال فى الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومروء الايام .. واهل الملك والسلطان اذا استولوا

على الدولة والامر فلا بد ان يفزعوا الى عوائد من قبلهم
وياخذون الكثير منها ولا ينفلون عوائد جيلهم مع ذلك ،
فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الاول ، فاذا جاءت
دولة اخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت
ايضا بعض الشيء وكانت للاول اشد مخالفة ، ثم لا يزال
التدرج في المخالفة حتى ينتهي الى المباشرة بالجملة .

اليست تلك العبارة تلخيصا لحركة التاريخ وكشفا عن
قوانينه قبل ان يقف عليها هيجل وقيم عليها ماركس دعائم
المادية الجدلية ؟ لذلك اقول بان المنهج المصري دعم للاتصال
وليس على حسابها .

اليست « الديمقراطية » عصب النظريات المصرية في
السياسة هي ما دعا اليها القرآن الكريم ممثلة في مبدأ
- لانظرية - « الشورى » ؟ ولو انظر الى القرآن
والحديث على نظرية في الحكم ، فلماذا لم يوص بها
الرسول (ص) قبل وفاته ؟ عظمة الاسلام اذن في انه
لم يقدم نظريات ولم ينسج مناهج ، انما ارسى مبادئ
وقيما عامة في اطارها وكيف المسلمون نظمهم في الحكم
والسياسة وفق طبيعة العصر ومقتضياته .

ومن الناحية الاقتصادية اوافق الاستاذ عبد المننى سعيد في
كل اجتهاداته بصدد الاشتراكية في الاسلام ، والخلاف فقط
حول قوله بوجود « نظرية اسلامية علمية في الاشتراكية » .
واعتقد كذلك ان القرآن الكريم تضمن مبادئ سامية في
المعادلة الاجتماعية ، ومن هذه المبادئ يمكن صياغة نظرية

لا تختلف كثيرا عن الاشتراكية العلمية المعاصرة . فمنطلق الاسلام هو منطلق الاشتراكية العلمية في تحديد اسباب معوقات العدالة ، ويكون السبب في طبيعة النفس الانسانية وحب الانسان وشهوته للسيطرة . قال تعالى « ... اذا مسه الشر جزوعا ، واذا مسه الخير منوعا » وقال « ان النفس لامارة بالسوء »

واطلاق العنان لفريضة التملك والسيطرة يسفر عن «الظلم» الاجتماعي فتستغل الاقلية مقدرات الجماعة ، وهذا الظلم من صنع البشر ، « ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون » .

والاقلية الظالمة فاسقة « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها » والصراع بين الاقلية المترفة وجموع المقيهورين حتى . . والاسلام يحض على ثبوت الظالمين قال الرسول (ص) « من رأى منكم منكرا فليغيره . . . الخ » والله يعلم ان الظلمة لا يرتفعون بالحصنى ، « ولقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينت وما كانوا ليؤمنوا » وانما الردع بالعنف والقسوة ونتيجته في صالح المستضعفين بالضرورة « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين . . تلك الايات البينات وغيرها تنهض دليلا على اشتراكية الاسلام ، وبوحى منها يمكن للشارع ان ينسج من التفتريات الاقتصادية ما يوائم طبيعة العصر ويواكب مجريات التطور . فالروح العامة

للاسلام تستهدف العناية الاجتماعية ، وفي تحقيقها خير البشر
 وازدهار الحضارة ، يقول ابن خلدون « ٠٠٠ فلما كان الظلم
 مؤذنا بانقطاع النوع لا أدى إليه من تخريب العمران كانت
 حكمة الخلق فيه موجودة ، فكان تحريمهما وأدلتها من
 القرآن والسنة كثيرة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط
 والعصر » .

ومرة أخرى يقف ابن خلدون على إحدى ركائز الاشتراكية
 العلمية ، حيث فطن الى جوهر ما يعرف «بفائض القيمة» وهالك
 قوله «ومن اشد الظلمات واعظمها في الفساد العمران تكليف الاعمال
 وتسخير الرعايا بغير حق ذلك ان الاعمال من قبيل الممولات
 لان الرزق والكسب إنما هو قيم اعمال اهل العمران ٠٠ فاذا
 مساعيتهم واعمالهم كلها ممولات ومكاسب لهم ، بل لا مكاسب
 لهم سواها ، فان الرعية المعتمدين في العمارة إنما معاشهم
 ومكاسبهم من اعمالهم ذلك ، فاذا كلفوا العمل في غير شأنهم
 واتخذوا سخرى في معاشهم بطل كسبهم واعتصبوا
 قيمة عملهم ذلك وهو ممولهم ، فدخل عليهم الضرر
 وذهب لهم حقد كبير من معاشهم بل هو معاشهم
 بالجملة ، وان تكرر ذلك عليهم افسد آمالهم في
 العمارة وقبلوا عن السعى فيها جملة فادى ذلك الى انتقاص
 العمران وتخريبه » .

نقطة الخلاف الاخيرة مع الاستاذ عبد المغنى سعيد حول
 التاريخ في القرآن الكريم ، ولن اعرض لمناقشة آراء سميت

فى المقارنة بين المنهج الاسلامى بشقيه المادى والروحى ،
والمادية التاريخية بنظراتها المادية ، فالمادية التاريخية قتلت
بعثا ، وليرجع القارىء فى ذلك الى كتاب « تطور النظرة
الواحدية الى التاريخ » مؤلفه بليخانوف ، واكتفى بالقاء بعض
النص على مفهوم التاريخ فى القرآن الكريم ، ومدى تطبيق
مؤرخى الاسلام لهذا المفهوم فيما افوه من مصنفات تاريخية .

ولا مشاحة فى ان التاريخ كما ورد بالقرآن كان « للعبرة
والموعظة الحسنة » ، يتضح ذلك من قصص الانبياء
والرسول فى سور شتى ، ومن القصص التاريخية المتعلقة
بالحبارة النبوة كعاد وشمود وغيرها وهو ما يعرف
« بأساطير الاولين » . عرض القرآن لذلك كله لمغزى اخلاقى
يتمشى مع اسباب تنزيله قال تعالى « قل سبروا فى الارض
فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين » . وفى القصص القرآنى
تبرز قدرة الله على الخلق ، وعظمته فى تسيير الكون ، وعلمه
بما كان وما سيكون . ومن ناحية اخرى يفهم منها حرية
الانسان فى افعاله واملاكه ناصية ارادته . ومن هنا كانت
مسئولية البشر عن اعمالهم ، فالجزاء من جنس العمل .
ومن ثم فالبشر - المراد وجماعات - هم صانعو التاريخ ،
ولا تناقض هنا بين قدرة الخالق وبين خلق العباد لافعالهم ،
وحريتهم الكاملة فى صنع واقفهم ، والحياة الاخرية مدخلها
« الاعمال » الدنيوية « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره » .

والخلاصة أن التاريخ من صنع البشر ، وأعمال البشر هي مادة المؤرخ ، وما عدا ذلك يخرج عن إطار مباحته ، فالجوانب الروحية لا محل لبحثها «قليلًا» قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلًا » والمؤمن يسلم بها تسليماً غيبياً «الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون» . واقتوس فيها عبث ومهلكة ، وابن خلدون نبه الى ذلك حيث يقول « العلوم الالهية لا توسع فيها الانظار ولا تفرع المسائل » .

لذلك حفس القرآن الكريم على اعمال العقل واطلاق طاقاته في الظواهر الكونية التي في متناوله وبالتالي معرفة عللها ومسبباتها دون ان يكون في ذلك ادنى مساس بعلمها الاوى ، بل على المكس فابحث والنظر في علل الظواهر يعمق الايمان ويؤكد ، قال تعالى « انما يخشى الله من عباده العلماء » .

ومن هنا نستخلص من القصص التاريخي في القرآن منهجا علميا في البحث التاريخي قوامه اغثال « الغيبيات » واعمال

العقل في « المعقولات » باستكناه هويتها ومعرفة عللها ومسبباتها والوقوف على قوانين حركتها ، اكثر من ذلك يمكن ان نستخلص من « القصة » الكامدة في القصص القرآني امكانية التطلع الى المستقبل . وتلك خاصية من خصائص العلم الحديث - فاستقراء « اساطير الاولين » نقف على « قانون الحتمية » من خلال معرفة انصير الواحد الذي آلت اليه « دول الظلم والطغيان » .

لكن الثابت ان مدرسة التاريخ الاسلامي قبل ابن خلدون لم تتبع ذلك المنهج العلمي لفهمت القصص التاريخي بالقرآن على انها هي التاريخ ، ولم تجسر على تفسير الحوادث والوقائع لانها قدر مكتسوب ، واكتفى المؤرخون بسرد الحوادث والاخبار ينقلها الخلف عن السلف على اساس ان التاريخ من العلوم العقلية ، وقليل منهم من عمل العقل فيما نقل وكان ذلك في اطار محدود اقتصر على تمحيص روايات من ينقل عنهم الاخبار على اساس درجة الثقة في الرواة . تلك الميزة اخذوها عن « المحدثين » ، ولا يغفل ان نشأة علم التاريخ الاسلامي ارتبطت بعلم الحديث . ومن الخطأ اعتبار المشتغلين بالتاريخ آنذاك « مؤرخين » والصحيح ان نسميهم « اخباريين » . وقد نظر اصحاب العلوم الأخرى اليهم نظرة استعلاء واستخفاف ، بموضوع « صناعتهم » واعتبروه مجرد « ذكر القصص والاخبار ونهاية مرفة الاحاديث والاسماء » . وحق لابن خلدون ان يقول « ان خجول المؤرخين في الاسلام قد استوعبوا اخبار الايام .. وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضعفة للفقهاء ووضعوها ، ولم يلاحظوا اسباب الوقائع والاحوال ولم يراعوها ، فالتحقيق قليل والقلط والوهم نسيب للأخبار وخليل .. » . عل ان من الانصاف ان نشيد بجهود بعض المؤرخين الاول كالطبري والمسعودي ، لكنهم .. كما يقول ابن خلدون « قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الانامل » .

وعلى يد ابن خلدون تمت النقلة في منهج البحث في

التاريخ الاسلامى ، بل يعد « منظره » دون منزع ولا مبالغة .
 فى وصف احد الدارسين ته «بانه » اول فيلسوف للتاريخ فى
 العالم » ولم يكن فكر ابن خلدون من فراغ ، ويقينى انه .
 استمد من القرآن الكريم الذى مجد العقل وحرره من اساره ٠٠
 والآيات القرآنية فى هذا الصدد يصعب حصرها « افلا تبصرون
 ٠٠ افلا تنظرون ٠٠ افلا تعقلون ٠٠ انتج » واذا كان الفضل
 يعزى الى المعتزلة فى « عقلنة الايمان » ، فابن خلدون رائد .
 فى « عقلنة التاريخ » ، فالتاريخ فى نظره « نظر وتحقيق
 وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع
 واسبابها عميق » والحديث عن ابن خلدون ذو شجون ، وقد
 افردت فيه دراسات مستفيضة وحسبنا ان نقبس قول « ألبان
 ويدجرى » « ان ابن خلدون مؤسس علم التاريخ لانه ذهب
 الى انه فرع نوعى من المعرفة يهتم بكامل مجال الظواهر .
 الاجتماعية للتاريخ الفعل ، ويكشف المؤثرات المختلفة التى
 تعمل فيه ، وباستمرارات الاسباب والنتائج » ٠ وما قاله .
 ويدجرى عن « استمرارات الاسباب والنتائج » فى منهج
 ابن خلدون ، يعنى ادراك فيلسوفنا طبيعة « الجدل » ، وهذا
 الادراك بمثابة حجر الزاوية فى صياغة المادية التاريخية التى
 تعدد قوانين حركة التاريخ وبفضلها يمكن تفسير احداث
 الماضى ، وتحقيق وقائع الحاضر والتنبؤ بغطى المستقبل .
 وفى هذا الصدد يذكر ابن خلدون « ٠٠٠ اخترعته من بين
 المناحي مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة واسلوبا ٠٠ حتى تلقا .
 على احوال ما قبلك من الايام والاجيال وما يدرك » ٠

قصارى القول ان القرآن الكريم ينطوى على مبادئ عامة لا نظريات محددة ولا مناهج « مقوية » ، وان الشمارع فى هديها بوسعها ان يقيم نظريات متكاملة فى السياسة والاقتصاد ، والباحث بإمكانه ان يستوحى منها منهجا علميا سليما فى معالجة التاريخ .

واذا كان مؤرخ فيلسوف مثل ابن خلدون قد نجح فى بلورة منهجه التاريخى دون ادنى مساس بجلال منزلة القرآن الكريم ، فعل المؤرخين المحدثين ان يعضوا فى الشووط قدام مفيدى فى ذلك من الجهود العصرية فى هذا الصدد ، فاعجاز القرآن فى عدم تعارضه مع التقدم العلمى مادامت غايته سعادة الانسان وخير البشرية .



واشترك الاستاذ رشاد محمد خليل فى المناقشة بالنقال
الآتى :

الفكر العربى المقترب عليه

تبعث باهتمام شديد الحوار الذى دار بين الدكتور محمود اسماعيل والاستاذ احمد موسى سالم حول موضوع : الحركات السياسية السرية فى الاسلام ، وادهشنى ان يهمل الدكتور محمود اسماعيل المنهج فى بحث هام كهذا البحث فيأخذ كلام بندى جوزى وامثاله قضايا مسلمة دون ان يكلف نفسه مؤونة التحرى الدقيق الذى تفرضه الامانة العلمية خصوصا اذا كان الموضوع متعلنا بتراثنا التاريخى والحضارى من الاساس .

لقد كان من المفروض ان يصحح الدكتور الوقائع من مصادر موثقة قبل ان يهجم على التفسير او يتابع غيره في تفسيراتهم، او يتوقف عن الحكم والتفسير اذا لم تسعفه المصادر الموثقة كما نقض بذلك قواعد المنهج العلمى ، ولكنا راينا على العكس من ذلك يطرح كافة المصادر العربية التى تصافرت على اختلافها على عكس ماذهب اليه ثم يجعل حجته فى ذلك امثال برنارد لويس واميل اسكراى وبرسى سميث كان هؤلاء الخواجات قد نلدوا انفسهم بامانة لتصحيح ما توطا كافة علماء المسلمين ومؤرخيهم على افترائه ! ولم يتوقف لحظة ليسال نفسه ! وماذا بعد ان تنتهم جلة علماء المسلمين ومؤرخيهم شيعة وسنيين من امثال الغزالى والاشعرى والشهرستانى وابن حزم وابن تيمية والطبرى وابن كثير والفخر الرازى وكثير غيرهم - بانهم تواطؤوا على الافتراء بان الاسماعيلىة (الباطنية) والقرامطة خارجون على الاسلام وليسوا مذهباً فيه كما ذهب الى ذلك الدكتور محمود اسماعيل متابعاً اقوال بعض المستشرقين . وذلك لان مقصودهم هو (ابطال الشريعة باسرها ، ونفى الصانع ، ولانهم لا يؤمنون بشئ من الملل (أى الاديان) ولا يعترفون بالقيامة)

فاذا كان هؤلاء جميعا علماء ومؤرخين قد تواطوا على الكذب والتدليس فالواجب ان نرد كل ما جاء عن طريقةهم من القرآن والسنة والحديث وبقية التاريخ ، اذ كيف نؤمنهم وقد اجمعوا على الكذب على الاسماعيلىة والقرامطة الا يكونوا قد اجمعوا ايضا على الكذب فى كل التراث وهو لم يعمل اليانا الا

عن طريقهم ، فالى من نرجع فى أمر ديننا وتاريخنا بعدهم ؟
هل نرجع الى لويس واميل وسميث ؟

لقد سبق أن كتب عربى متحمس لهم دور العرب فى التاريخ - هو الدكتور عبد الرحمن بنوى - كتابا فى تاريخ الإلحاد فى الإسلام ! جمع فيه أبحاث المستشرقين الذين اهتموا بدراسة تاريخ الزندقة فى الإسلام ، والذي يمثل كما يرى الدكتور بنوى الاتجاه العربى للروح العربية ! .. فهل ياترى كان عملا خالصا لوجه العلم هذا الجهد الذى بذله مستشرقون من أمثال جولك تسيهروهنريش سندر ، وباول كروس ؟ وهل ياترى كان عملا خالصا لوجه العلم هذا الجهد الذى بذله هؤلاء وغيرهم مثل مرجليوث ، واولبرى وجوتيه لاثبات ان العرب كانوا عاجزين بحكم طبيعتهم العقلية المتخلفة عن ان يصنعوا حضارة أو فكرا له قيمته ، وأن كل شئ عندهم حتى القرآن نفسه مستعار من الفكر الهليني (اليونانى) نقلًا عن السريان واليهود والمسيحيين ؟

اننى لا أقصد بهذا الكلام تقييم الحركة الاستشراقية بمآلاتها ومآلياتها لان التقييم الكامل يكشف عن جهد ايجابى ظاهر ومشكور للمخلصين منهم ، وحتى لبعض من غير المخلصين فى الكشف عن التراث العربى الاسلامى وابرار قيمته . ونحن فى حاجة للافادة من الجانب الايجابى من حركة الاستشراق ولكننا لا يجب بحال أن نأخذ عنهم ديننا أو ان نفهم بقولهم تراثنا !
اننا فى أشد الحاجة الى اعادة النظر فى تراثنا بقول عربىة

وبمنهج علمي سليم .. ان ثرائنا في حاجة الى تجميع وتنظيم وتحقيق ، ومنهج لتصحيح الرواية ، وأمامنا مناهج المحدثين في الجرح والتعديل ومنهج ابن خلدون في النظر الى التاريخ .

ان تصحيح تاريخنا وتقييمه في ظل ظروفه الموضوعية ممكن ولكن دونه جهد شاق لابد ان يبذل ، ومنهج علمي لابد ان تستوفى شروطه ، وبعدها سنجد صورة لهذا التاريخ غير الصور التي نَجدها عند الدارسين التقليديين والمحدثين ، وبقدر علمي بهذا التاريخ اعرض تصورا على هيئة رؤوس موضوعات ارجو ان يتسع صدر روز اليوسف لمناقشة تفصيلاتها فلتقدم بذلك اجل خدمة لتصحيح هذا التاريخ ..

ستكشف لنا الدراسة كما اُتصور ان المجتمع العربي قبل الاسلام وبعده كان مجتمعا بلا طبقات عمل عكس تركيب المجتمعات الاخرى . كما ان هذا المجتمع لم يعرف الرق بالصورة التي عرفتھا المجتمعات الاخرى ، وسيوضح لنا ان العرب الذين خرجوا تحت لواء الاسلام قد جاهدوا جهادا صادقا - لا استثنى من ذلك بنى أمية وبنى العباس - لتحرير المجتمعات التي ادالوا دولها من عبودية الملوك والكهنة والاقطاعيين ، وتحويلهم الى عبودية الله الواحد في ظل عدالة وموازن يتساوى الجميع امام شريعته المنزلة دون تمييز ، كما سيتضح ان استئثار العرب بالسلطة لم يكن اثره وانما كان ضرورة حق ومصصلحة باعتبارهم الامناء على هذا الدين ، وباعتبار العصية اللازمة لتثبيت هيبة الدولة ، واقامة العدل وحماية الحدود على ماقرره

ابن خلدون ، ولو ان العرب قصروا في ذلك لثار بهم الموتورون
الذين ازيل ملكهم - وكثيرا ما حاولوا - ولاصبح الاسلام ان
بقي له ذكر مجرد خبر في التاريخ . ١٠

وسيتضح لنا ان الصراع القومي الذي دار بين اصحاب
رسول الله حتى استقر الامر لبني امية لم يكن شرا كله كما
تتصور ، لانه لم يكن صراع بقى وتظالم ، وانما كان صراع
احرار اكفاء مؤمنين مجتهدين فيما لانص فيه من شكل الدولة ،
وان الصراع قد حسم في النهاية للاكفاء في سياسة الدولة ،
وان لم يكن الافضل سابقة وجهادا ودينا ، وقد اقر بذلك
معاوية نفسه حين قال (ايها الناس ما انا بغيركم ، وان منكم
من هو خير مني ، عبد الله بن عمر ، وعبد الله بن عمرو وغيرهما
من الافاضل ولكن عسى ان اكون انفعكم ولاية وانقاكم في
عدوكم ، وادركم حلبا) .

بل ان دراسة اللغة والشعر الجاهلي تكشف لنا عن حضارة
عربية راقية قبل الاسلام اهتدت الى ارقى واصبح تصور الله
وللوجود (العالم) ، والى اضبط معيار اخلاقي اهتدى اليه
البشر بغير وحى منزل ، وكان الفكر العربي في هذه المجالات
ارقى من الفكر الاغريقي بمختلف مدارس والمدارس التي تاثرت
به ، وكان منهج الفكر العربي في بناء هذه الحضارة هو المنهج
العلمي السليم المؤسس على استقراء الظواهر وتصنيفها
وتبويبها واستخلاص النتائج ، وان معركة الاسلام مع هذا
الفكر كانت معركة تصحيح وتعديل وليس معركة نقض
وتبديل ، وان الاسلام خرج من الجزيرة العربية ليغوض اعنف

معركة ضد الوثنيات الحقيقية المتلبسة بالفلسفات الهيلينية-
والاساطير الهندية والزندقات الفارسية ، وأن الفكر العربي
مؤيدا بالاسلام علم اكثر مما تعلم ، وجاعد لتحرير الانسان
من الجدل والخرافة والاسطورة ، وأن معركته كانت ضارية
كسب فيها وخسر وبني حضارته الثانية في ظل الاسلام ، ثم
اشرفت شمسها على أوروبا ليبنى بالعلم الحضارة الثالثة كما
اقرت بذلك المستشرق الالمانية المتصفة سيجفريد بعد ان تنكرت
له أوروبا ٠٠ !

واخيرا سيتأكد لنا أن الاسماعيلية والقرمطية لم تقم من
اجل العدل وانما من اجل هدم الاسلام والفكر العربي ٠٠
ويأتى في النهاية سؤال : هل كان من قبيل الصدفة أن يكون
زعيم الحركة الاسماعيلية هو : ميمون بن ديصان بن سعيد
اليهودي من ولد الشلعلع ، وأن يكون اليهود أيضا هم زعماء
الحركة الماسونية المعاصرة ٠٠ وهل كان صدفة أن يكون
اسلوب الحركتين في السرية والتمويه والتدليس والدرجات
وقتل الشيوخ والنساء والاطفال والكبار والتدمير واحدا ؟ وأن
يكون هدف الحركتين في انتفاء كل الاديان خاصة الاسلام ،
واذلال الشعوب خاصة العرب واحدا ؟

إن حقد اليهود على اسماعيل الذي اخذ بكارة آبيه بدلا من
ابنهم اسحاق ، وعلى الاسماعيليين العرب الذين ورثوا بركة
ابراهيم لم يهدأ ولن يهدأ حتى يذل الاسماعيليون ويقوم
على ارضهم ملك اسرائيل ٠٠ فهل آن لنا أن نفيق وأن نتنبه ؟
أرجو ان يتحقق ذلك قبل فوات الاوان ٠٠

وكان ردنا على الاستاذ رشاد محمد خليل في مقال يحمل
عنوان :

من المفترى ؟ ؟

واليك نصه :

« في العدد الأسبق من مجلة روز اليوسف طالعنا الاستاذ
رشاد خليل بمقال تحت عنوان « الفكر العربى المفترى عليه » ،
والقال يشتر عددا من القضايا المتعلقة بالتراث العربى الاسلامى ،
منها ما يتعلق بمفكرى الاسلام ، وحركة الاستشراق ، ومنها
مايتناول موضوعات عامة كوضع الحضارة العربية فى التاريخ ،
او جزئيات محددة كاصول الاسماعيلية ، اكثر من ذلك تضمن
القال آراء ورؤى كاتبه الخاصة للمجتمع العربى قبل الاسلام
وبعد ، ثم تفسير مسألة الخلافة ومادار حولها من صراع فى
صدر الاسلام »

واصاب الاتهام بالافتراء على الفكر العربى تنجحه نحو كاتب
موضوع ، الحركات السياسية السرية فى الاسلام ، والكاتب
يتهم ادعاء الوصاية على الفكر العربى بذات التهمة ..
فالفكر العربى الاسلامى ليس حكرا على احد او اقطاعا يتوارثه
وسر تخلفه انيا كامن فيمن عزله عن مجربات تطور الفكر
الانسانى ، واحاطوه بأسوار من « الكهانة » . ولا حاجة
للاشارة الى ارتباط هؤلاء بقوى التسلط والاستعمار فتلك
حقيقة سجلها تاريخنا الحديث والمعاصر ، وحسبى مادرجوا عليه

من اشهار سيف « المصلحة باسم الدين » في وجه كل من رام
« تحرير » الفكر العربى من اسار وصايتهم ابتداء بالافغانى
ومحمد عبده وانتهاء بخالد محمد خالد وعبد الرحمن الشرقاوى .
انى اتهم هؤلاء بالافتراء ..

وعلى ان اناقش آراء الاستاذ خليل فى كل ما اتاره من
مسائل ، ونظرا لكثرتها وتنوعها اجد نفسى مضطرا لاحالة
القارى الى بعض المراجع لمزيد من الايضاح .

والنقطة الاولى خاصة بالمفكرين والمؤرخين الاسلاميين من
امثال الغزالى والاشعرى والشهرستانى وابن حزم وابن تيمية

والطبرى وابن كثير الذين نددوا بالدعوة الاسماعيلية . ان
اختلفنا معهم حول موضوع بعينه لايعنى تواطؤهم على الكذب
والتدليس فى كل ما خلفوه من تراث .. ومن المفكرين
الاسلاميين من خالفهم وفند اقوالهم عن الاسماعيلية ومنهم
ابن خلدون الذى دعا الاستاذ خليل الى الاخذ بمنهج
والخلاف بين مؤرخى التاريخ الاسلامى يرجع الى الانتماءات
المذهبية المنبثقة من اوضاع اجتماعية . فكافة المتعاملين على
الاسماعيلية يمثلون التيار السلفى مذهبيا ، والطبقة العليا او
الوسطى - على الاقل - اجتماعيا . فالاشعرى مثلا سليل

ابى موسى الاشعرى احد ولاة العراق فى صدر الاسلام اشفق
على المعتزلة « رواد النظر العقلى » واصل للتيار السلفى مذهبيا ،
الرجعى سياسيا ، اذ عمل فى خدمة بنى العباس . والغزالى
سقى هذا التيار ، وازداد ثراء لصلته بالوزير السلجوقى نظام

الملك • ومعروف ان ابن حزم وابن تيمية والشهرستاني وهم سنة اعتبروا المذهب السنى يمثل « الفرقة الداجية » وكافة الفرق الاخرى هانكة •

(انظر : الملل والنحل للشهرستاني ، الفصل فى الملل والنحل لابن حزم) •

راجع هذا التيار السلفى حتى طفى على الاتجاه العقل الذى بداه المعتزلة وانتهى عند ابن رشد ووصلت السلفية الى ذروتها على يد المتصوفة من امثال ابن عربى وابن سبعين ، واختفى صوت العقل رويدا رويدا لتعلو جلبة « الدروشة » اتى رانت بثقلها على الفكر الاسلامى • اما عن الطبرى وابن كثير فقد كتبوا تاريخهما فى العصر العباسى الذى لقي فيه آل البيت العلوى من العنت والاضطهاد اكثر مما عانوا فى العصر الاموى حتى قال شاعرهم :

يا ليت جود بنى مروان عاد لنا

يا ليت عدل بنى العباس فى الار

لذلك لم يجرؤ المؤرخون على انصاف حركات الاسماعيلية المناهضة للخلافة العباسية •

عن مزيد من التفاصيل راجع : مقدمة ابن خلدون • ويرتبط بتلك النقطة اتهامنا باغتيال المصادر الاصلية والاخذ عن المستشرقين من امثال جوزى وسميث وهاسكرى ولويس • وبالرجوع الى ما كتب عن هاسكرى وسميث يتضح مجرد الاشارة الى جهودهم فى الكشف عن كتب التراث المتعلقة

بالخوارج ، ولم ننقل عنهما رأيا قط . اما جريزى فقد عرضنا
لنزع النقل عنه في مقال سابق . ولا يستطيع باحث منصف
ان ينال من موضوعية انورخ المناصر برنارد تريس الذى تتلمذ
عليه خبرة مؤرخينا المعاصرين في التاريخ الاسلامي .

اما عن سيدر وكراوس فلم نشر اليهما البتة من قريب او
بعيد ، كذلك الحال بالنسبة لجوتد تسيهر ، بل في دراسة
لنا بعنوان " في الفكر الاسلامي " اختلفنا معه في آرائه عن
" علم الحديث والفتوى " ، وفي نفس البحث ناقشنا آراء
اولبرى في التصوف الاسلامي ولم نأخذ بها ، وكذلك آراء
جريجوار . في الربط بين العقيدة الاسلامية والهللينية .
لا احد ينكر دور الاستشراق في خدمة ترائنا - وهو امر اعترف
به الاستاذ خليل - ومن ثم لاجابة للاستطرد ، لكن ثمة سؤال
اوجهه الى الاستاذ خليل - وهو امين مكتبة اكبر جامعة اسلامية
في العالم - ماذا قم في خدمة اتراث بيلوجرافيا ؟ لعله
يشعر بالتحجل حين يرى انعمل الفسخم الذى قدمه زميل له

في المتحف البريطاني يدعى Pearson الذى جمع فيه كافة الابحاث
Index Islamicus والدراسات الاسلامية التى نشرت في الدوريات العلمية
العالمية ، اخرى بالاستاذ خليل ان يغتم الفكر العربى بعمل
كهذا ؟ لا بالكلمات الزائفة ، والخطب المنبرية الجوفاء !
النقطة التالية خاصة بتصوره الفسبابى الطوبوى حين رأى

ان « المجتمع العربي قبل الاسلام وبعده كان مجتمعاً بلا طبقات على عكس تركيب المجتمعات الاخرى » . والواقع ان المجتمع الجاهلي البدوي شهد صراعاً طبقياً حول « الماء والكلا » ، وهي ظاهرة سجلتها كتب الادب فيما يعرف « بايام العرب » ، واذا كان الصراع قد اتخذ طابعاً قبلياً في مظهره فذلك راجع الى ان القبيلة كانت عصب النظام السياسي ، وفي ضوء ذلك يمكن تفسير ظاهرة « الاحلاف القبلية » حيث كانت القبائل الصغرى تألف مع بعضها البعض لمواجهة تسلط القبائل الاكثر قوة . اما المجتمع الحضري - بنظامه السياسي الاكثر نمواً - فقد تجلت فيه ظاهرة الصراع الطبقي بشكل حاد ، وحسبنا ان مدينة مثل مكة تصدر هزماً الاجتياحى « الاسترقاقية التجارية » ، وفي صفحة كانت « ببوليتاريا العبيد » من الفرس والروم والاحباش وغيرهم ، وشستان بين وضعية رجل مثل ابي سفيان ، وآخر كبلال « مؤذن الرسول » ، (عن مزيد من التفاصيل راجع : احمد عباس صالح في كتابه : « اليمن واليسار في الاسلام ») .

ولما ظهر الاسلام كانت الطبقات المستضعفة من العبيد والموالي عدته في مواجهة الاسترقاقية التجارية التي رأت في الاسلام تهديداً لمصلحتها ، وانتصار الاسلام كان ضربة

لنظام الطبقي القائم على اساس الثراء والنسب ، واصبحت « التقوى » معياراً للمفاضلة بين المسلم والمسلم . وتمتع المجتمع الاسلامي بالعدالة الاجتماعية في عصر الرسول

والشيخين . وفي خلافة عثمان ، عادت الارستقراطية الجديدة من كبار الصحابة كطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف . متهزة ضعف عثمان وكبر سنه . وتبنى علي بن ابي طالب قضية الطبقات المستضعفة ، وكان ما كان من صراع بين تلك القوى جميعا ، انتهى بغلبة الارستقراطية السفليانية .

قصارى القول ان الصراع حول الخلافة رغم مظهره السياسى الدينى . كان صراعا طبقيسا بالدرجة الاولى ولم يكن خلافا اجتهاديا حول قضية ظنية .

(انظر : طه حسين فى كتابه الفتنة الكبرى) .

النقطة التالية تتعلق بأسراف الاستاذ خليل فى تقدير مكانة الحضارة العربية قبل الاسلام ، أى منطلق يرد قوله بأن " الفكر العربى قبل الاسلام كان ارقى من الفكر الاغريقى . بمختلف مدارس والنارس التى تأثرت به " ؟

لا اظننى فى حاجة الى تعليق !

والحضارة الاسلامية تستمد عظمتها من انفتاحها على الفكر الانسانى الشرقى والغربى دون تعصب او جمود ، ترجمته وتمثلته وازدادت اليه . . فاثرت الحضارة العالية بحفاظها على الفكر الكلاسيكى من ناحية ، وتطويره ، وتقديمه فى صورة اسلامية من ناحية اخرى ، فمكانة الحضارة الاسلامية تبرز نتيجة تأثرها بما قبلها وتأثيرها فيما بعدها .

(راجع : كتاب الفلسفة الاسلامية للدكتور احمد فؤاد الاهوانى)

نقطة الخلاف الأخيرة خاصة بتصور الدعوة الاسماعيلية على انها ثورة مضادة احكمها اليهود حثدا على اسماعيل الذي أخذ بكارة ابيه بدلا من ابيهم اسحق » « وان دور ميمون بن سعيد ابن ديسان في الحركة الاسماعيلية يشكك في حقيقتها . هذا الموضوع قتل بحثا على يد الدارسين العرب والمستشرقين الذين انتهوا الى ان التشكيك في الحركة الاسماعيلية راجع الى اعدائهم من بنى العباس ، واكتفى بقول ابن خلدون « ... ومن الاخبار اتواحية ما يلعب اليه اكثر من المؤرخين والاثبات في العبيدين خلفاء الشيعة بالقبروان والقاهرة من نفهم عن اهل البيت صلوات الله عليهم والظن في نسبهم ... ويعتمدون في ذلك على احاديث لفتت المستضعفين من خلفاء بنى العباس تزلزل اليهم بالدخ فيمن ناصبهم العداة وتلفنا في الشتمات بعدوهم .. »

عن هذه المشكلة راجع الدكتور حسن ابراهيم حسن في رسالة للدكتوراه عن الفاطميين ورسالة الدكتوراه التي قدمها Lewis:

Origins of Ismailism

Mamour في كتابه : وكذلك

Polemics on the origins of the Fatimi Caliphs.

وللقارئ بعد ذلك ان يحكم : من الملقى ؟

(ب) آراء مؤيدة

هذا وقد كتب الاساتذة رافت سيف وازاعيم عمر ونايلة عوف وغيرهم مقالات وآراء تؤيد منهج الكاتب نشرت منها هذه الفقرات .

قال الاستاذ رافت سيف :

« ... كنت اتابع باهتمام هذه السلسلة من المجلات التي تتناول بالدراسة والتحليل « الحركات السياسية السرية في الاسلام » بقلم الباحث النابه الدكتور محمود اسماعيل .. ولقد ازداد اهتمامي اكثر حين تعرض الباحث لانتقاد شديد لما جاء في سلسلة ابعائه ، تطور الامر فيما بعد الى اتهامات اتسمت بالتعرض لذات الباحث اكثر مما تعرضت للنقد الموضوعى النجاد ، فهو في اساسها اتهامات غير قائمة على موضوعية ، بل هي في الحقيقة سلوك انفعالي وتشنجي لا يليق باى فرد ان ينهجه مادام يتعرض لمناقشة قضية فكرية غاية في الجدة والاهمية ، وكنت في هذا الصدد اذفع عن الدكتور محمود او عن منهجه الفكرى فهو استاذ جامعى حر فيما يأخذ وفيما يعتنق .. ولكنى كنت ارجو ان يكسو الحوار الجلى الهادى اساسا لمنهج المناظرة والتطبيق .. »

... ان المفهوم الحقيقى للتاريخ وكتابته لا يتحققان الا

بجعل الذات مع الآخر ، وبالتالي فكل حدث تاريخي يحمل في ذاته طابع التميز ، وحيث أن الاستقصاء والفهم للتاريخ ينسقان دون شك عقل للورخ أو باحث التاريخ عند كتابته وتحليله يصبح حينئذ من واجبه أن يتناول الأحداث بدرجة مجردة راقية خالية من الخوف والتعقيد مادام يسعى إلى توضيح منظور ورؤى اجتهادية أساسها المنهج . وهذا ما فعله الدكتور محمود اسماعيل في دراساته للحركات السياسية السرية في الإسلام : فهو قد حاول أن يتتبع الفكرة في مراحل نموها وتطورها حتى نقطة الاستقرار وذلك بشسئى الطرق والادوات وهذا في غاية الأهمية لأن مشكلته الحقيقية في التاريخ تتوقف على صلق هذه العمليات العقلية المجردة المنزهة والتي يجرى بها الاجتياز والتحول من « الشيء في ذاته » إلى المعرفة ومن « الحقيقة الانسانية » التي يبتدئ تصوره في المافي إلى التاريخ . لهذا كان واضحا أن التاريخ بأبعاده عند الدكتور محمود اسماعيل هو نوع من التطهير الحقيقي ، بل والتحرير من مبركات اللاوعي الاجتماعي .

ولو افترضنا جدلا أن الدكتور محمود اسماعيل يحاول ويجهده من جانبه هو في تفسير التاريخ الإسلامي وأحداثه من خلال منظور ومفهوم مادي تاريخي . . . ليس معنى هذا على الإطلاق أن تكال إليه الاتهامات ، بالشعبوية والالعاد وباليسار الانتهازي الذي يطرح عامل الدين ويهمله ، . . . فإن يختلف النان كل بمنهج فهذا شيء منطقي بل أن يختلف النان في تطبيق منهج واحد يتبناه فهو مقبول ، اما أن يهاجم أحدهما الآخر ويحاول أن ينال منه وأن يستعدي عليه الأمة والديانة

والدين بتهمة الزندقة والانحراف الديني والبحث بالمقدسات
فهذا مالا نقبله ومالا نحترمه . .

وتحت عنوان « الخارجيون من التواحيث » كتب الأستاذ
إبراهيم عمر : « ليس من شك في أن كل مهتم ببحث الجوانب
المشرقة في تراثنا قد التابع بشغف حله المحاولة العلمية التي
قدمها الدكتور محمود اسماعيل والتي طورها الأستاذ أحمد
موسى سالم إلى معركة كلامية . . ونثنى على الدكتور محمود
أخذه للشغل ودخوله أكثر الزوايا أهمية في فلسفة التراث
بدراسته التي استهدفت الحل العادل للمجموع المبعثرة تحت
وطاة الظلم الاجتماعي . . ولكننا فوجئنا بأن البعض حول
المبادرة إلى شتائم مع من يتناول بشجاعة قضايا وجودنا
ومصيرنا ، مع ترديد الخيل « الجاهزة » و « التلقينات »
المحفوظة .

وقد دهشنا حينها فاجأنا الأستاذ أحمد موسى سالم بكلام
عن المنهج العلمية ومدى نجاح استخفافها في العلوم
الإنسانية . . وهل يمكن أن نسمع إلى ما نقله عن المنهج
العلمية بعد أن اضاع وقته ووقتنا في صحة كلمات وقراءات ،
وقرءات ، وقرعة . . الخ » وهي العاذير التي وقع فيها
السلف في عبور الظلام الفكري وملأوا بها صفحات سوداء
من تراثنا في البحث عن أصل كلمة وشرحها وعمل متن
تشرح وتشرح على الشروح . . . هل يعقل أن هذا يحدث
في الثلث الأخير من القرن العشرين على يد الأستاذ أحمد
موسى سالم ؟ . .

وكتبت الاستاذة عابدة عوف مقالاً بعنوان (رأى متواضع
فى موضوع خطير) تقول فيه « كنيسة التاريخ وثارته على
قصد متواضع من الثقافة تابعت باهتمام الحوار الذى اادت به
مجلتنا « روز اليوسف » الى الاذهان ما كُن يدور فى النصف
الاول من هذا القرن من مساجلات بين الادباء ورجل الفكر ،
ولاشك انها كانت قبساً مضيئاً فى حياتنا الفكرية . ولعل
الحوار الذى يجرى الآن حول موضوع (الحركات السياسية
السرية فى الاسلام) يكون بداية صحيحة لاتخاذ نقاشات
الطريق الصحيح بعد ان نشرت كثيراً لاني على ثقة بان
الحوار مع الذات اولا ومع انفسنا ثانيا هو البداية الصحيحة
لنهم واع لطبيعتنا وبالتالي لايجاد حلول لمشاكلنا .

واذا كان لى ان اقول شيئاً فى هذا الموضوع ، فما اقله
تعبير امين عن مدى استفادتي من الدروس التى نستلمها من
التاريخ ، ولعل اهم درس هو الموضوعية . . فهذه الموضوعية
احسست فى مناقشات الاسناد سالم اننا لا نعيش فى الثلث
الاخير من القرن العشرين وعنت بداكرتي الى المصور الوسطى
حيث كان كل صاحب رأى حر وجرى مصيره . انتمساح ،
والحرمان من رحمة الكنيسة التى اعتبرت نفسها حامية للعلم
ولم تكن الا معوقة لتقدمه فى تلك المصور .

والحقبة الثابتة فى التاريخ ان اوربا لم تأخذ بأسباب
لهفتها الا بفضل اولئك الذين ثاروا على الكنيسة ومن داخل
الكنيسة نفسها فيما عرف بحركة الإصلاح الدينى وتحضرنى
هنا أسماء مارتن لوتر وكلفن وزونجل وارزمس وغيرهم من

المفكرين الذين مزقوا الغلاف الزائف للحقيقة وخلقوا المناخ
 الملائم لتقديم العلوم الانسانية والتجريبية .
 والسؤال هو : هل نحن لا نزال نعيش تلك الفترة ؟ ومتى
 نخرج من اسارها ؟ هذه مسئولية مفكرينا وكفى ما كان من
 وضع رؤوسنا فى الرمال تعاميا من الواقع وطمعا فى امان
 ذاتنا . »



ونظرا لكثرة ورود اصطلاح « الشعبوية » فى المنقشة
 والفهم القاصر لدى البعض لمضمونه رأيت من الجيد اللجوء بعض
 الضوء عليها فكتبت مقالا بعنوان
الشعبوية تاريخيا
 اليك نصه :

تردد اصطلاح « الشعبوية » كثيرا فى الحوار الذى دار
 ويدور حول موضوع « الحركات السياسية السرية فى
 الاسلام » ولعل من الجيد اللجوء بعض الضوء على ما يعنيه ذلك
 المصطلح ، وما يوحى به من دلالات فى التاريخ الاسلامى ،
 خاصة وان المعاجم اللغوية لا تشفى غلة ولا تقدم مفسوما
 متكاملة .

وظهور « الشعبوية » تاريخيا مرتبط بالعصر الديناى ،
 والمتصلح للملونات التاريخية ، والمصنفات الادبية فى هذا
 العصر يقف على تلك الحقيقة دون لاي هو عائد وحسبنا ان
 كتبنا بعينها الفت لهذا الغرض وعرف اصحابها بالشعوبيين .

فماذا كانت تعني تلك الظاهرة ، وما هي الظروف الموضوعية التي فرضتها ؟ وما هي ابعادها ودلالاتها الاجتماعية ؟ وما النتائج التي ترتبت عليها سياسيا وثقافيا ، بوجهيها المضي والمعلم .

ذلك ما سنحاول الاجابة عليه .

تشق الشعوبية تقويا من الشعب ، قال تعالى « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » ومن شعوب العرب والفرس والترك والبربر والقوط وغيرهم تكونت « الامة » الاسلامية ، والصراعات التقليدية بين تلك الشعوب او معظمتها اختفت بظهور الاسلام وانتشاره من مشارق الصين الى المحيط الاطلسي واصبح الجميع « بنعمته اخوانا » فاختفت التفرقات العنصرية ودعاوى السيادة العنصرية في « دار الاسلام » في صدر الاسلام ، وغدا الدين معيار التفاضل بين المسلم والمسلم لا بين العربي والعجمي « لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » .

وفي العصر الاموي نحي المعيار الديني جانبا ، واصبحت العروبة هي الفيصل فالعرب لهم السيادة ، وما عداهم مسودون ، وبمنظور طبقى شكلت بنية المجتمع الاسلامي من طبقتين اساسيتين « الارستقراطية العربية » و « بروتاريات الموالى » وهم المسلمون من غير العرب . وكان التأثير العربي كفيلا بواء حركات الموالى : فظلوا طوال العصر الاموي « شعوبا مهودة » .

وبقيام الدولة العباسية خربت الارستقراطية العربية ،
فاتاح ذلك مناخا مناسباً للشعوب الاخرى لتدخل حلبة الصراع
متدرة في ذلك بمبدأ المساواة الذي تبنته الدعوة العباسية
باسم الاسلام .

ومن المحقق ان قطاعات بعينها ومن كافة الشعوب كانت
مخلصة وصادقة في المناداة بتطبيق تعاليم الاسلام في هذا
الصند فشكّلوا جناحا معتدلا مستترا ، اعطى « للشعوبية »
معنى مشرقا ومضيئا ، وقد عرف هذا الجناح « باهل التسوية
وعصاه » الانتليجنسيا « الدينية واهل العلم من العرب
والعجم على السواء » ، انظر قول ابن قتيبة في هذا المعنى - وهو
عربي - « ... واعدل القوم عندي ان الناس كلهم لاب وام
خلقوا من تراب واعيدوا الى التراب .. فهذا تسبهم الاعلى
الذي يردع به اهل العقول عن التعظيم والكبرياء والفخر
بالآباء ثم الى الله مرجعهم فتنقطع الانساب ، وتبطل الاحساب
الا من كان حسبه التقوى » .

وابن المقفع - وهو فارسي - لم ينكر ان العرب اصحاب
فضل وعقل فقد خالف جماعة من قومه ولاهم على تحقيرهم من
شأن العرب ولكونه عالما مستترا فلم يتمصب لجنسه ولم
يفغظ العرب المضالهم ، انظر الى عبارته الرائعة في هذا
المعنى « ... اذ فاتني حظي من انسب فلا يفوتني حظي من
المعرفة ، ان العرب حكمت على غير مثال مثل لها ولا اثار
اثرت .. ادبتهم انفسهم ورفعتهم همومهم .. واعلمتهم قلوبهم
والسنتهم .. وافتتح الله دينه وخلافته بهم الى الحشر .. »

فمن وضع حقهم خسر ، ومن انكر فضلهم خضم .
 اما الجناح الشعوبى الآخر فكان متطرفا وهو من شعبيتين
 على طرفى نقيض : الاولى يمثلها العرب المتعصبون والثانية من
 المعجم الذين رأوا انهم بالسيادة اجند وبالصدرة احق ،
 وانبرى كل من الطرفين يبالغ فى ذكر مآثره ويسرف فى تعداد
 مطالب خصمه ، اما العرب وقد فقدوا ما كان لهم من نفوذ فى
 العصر الاموى ، فقد هالهم تصدد العناصر الايرانية الهرم
 الاجتماعى فى اوائل حكم بنى العباس فاستماتوا فى محاولة
 احياء مكانتهم السالفة ، وتلدعوا فى ذلك بوسائل شتى منها
 محاولة إسقاط الخلافة العباسية فناصروا ثورة ابي محمد
 السفيناني فى الشام سنة ١٣٤ هـ ، وآزروا عبد الله بن عل
 وكان ذا ميول عربية ، فى ثورته على ابن اخيه الخليفة
 المنصور لكن جهودهم باءت بالفشل وقمعت تلك الحركات
 بقسوة على يد الجند الخراساني . فاندخلوا اسلوبا آخر هو
 الكيد والتآمر ؟

ولا يغالجننا شك فى دور الفضل بن الربيع بالاشتراك
 مع زبيدة زوجة الرشيد - وكلاهما عربى - فى اغفار صدر
 الرشيد على البرامكة حتى تكبهم ، واتاح لهم ذلك النجاش
 النسبى فرصة الظهور على المسرح السياسى فرما وقع من دمار
 بين الامين والامون . فقد آزرُوا الامين ، لكن انتصار الامون
 بفضل تعضيد الفرس ازل بهم ضربة ساحقة لم يفيقوا منها
 حتى بطش بهم المتعصب وشرذ فلولهم فى الشام والجزيرة
 العربية . ووضح نهاية لنفوذهم باستأطاعهم من ديوان العطاء
 وحرمانهم من كافة المناصب المدنية والعسكرية .

هذا الغفل السياسي وما صحبه من فقدان التفوق الاجتماعي واخسائر الاقتصادية جعلهم يحسنون الى الماضي ، وترجم حينئهم هذا الى نوع من الفناء الباكي المثنج زخرت به المؤلفات العربية في هذا العصر في شكل احياء للامجاد العربية قبل الاسلام وبعده ، فالف الهمداني في تاريخ وحضارة العرب القدامى وانصرف غيره الى التأليف في الانساب والاصنام والادب العربي الجاهلي وتلك الكتابات في مجموعها تدل على ان العرب خير الامم اصالة وعراقة نسب واكثرها عشقا للحرية وتمتعا بها ، وتبرهن على ما امتازوا به من صفات خلقية فريدة كالنجدة والكرم .. وما اقتصوا به من تفرد في ميدان الحكم والأمثال ومزايا في البلاغة والبيان ، هذا فضلا عن دورهم التاريخي الشرف في نصرة الاسلام وتبني نشر دعوته في مشارق البلاد ومفاربها .. ولم ينسوا التنديد بالشعوب الاخرى ، وابرز مثالبهم والتحقير من شأنها تنفيسا عن حقد في الصدور مكنون ، ونقرر ان تلك الكتابات مع ما انطوت عليه من حجب وجبهة ، وبراهين مغرسة في كثير من الاحيان ، كانت تتضمن ايضا مزيدا من الفلو والتعصب ومجانبة الصواب ، وعلى الجملة كانت تنسم بطابع شعوبى .

والشعبة الثانية من الشعوبية المتطرفة كانت تضم قطاعات عريضة من الشعوب غير العربية وبخاصة الفرس والترك على اساس تبادلها مركز الصدارة في العصر السياسي الاول ، الفرس في البداية ثم الترك بعد ذلك .

أما الفرس - وكانوا أصحاب الفضل في إسقاط الحكم
الأموي - فقد بزغ نجمهم وغلب الطابع الفارسي على نظم
الخلافة ورسومها وهيمنوا على مقدرات الحكم والسياسة
حتى عصر المعتصم الذي تخلص من النفوذ الفارسي واستعان
بالاتراك ، وانتهى العصر العباسي الأول بتفوق العناصر
التركية . . اما العصر العباسي الثاني فقد تبادل فيه
الطرفان مكان الصدارة في قلب الدولة حتى اذا ضعف
القلب فقدت الخلافة سيطرتها على الاطراف فانفطرت وحدة
دار الاسلام لتسود ظاهرة الاستقلال ، اذ سنحت الفرصة
للتشعوب الاخرى لتلعب دورها على المسرح السياسي على
اساس من الاقليمية والنزعة الوطنية والعصبية الدينية
المنبثقة بالدرجة الاولى من دوافع التنصيدة بعثة .

والشعبوية في منظور هؤلاء قائمة على دعاوى التسامي
الانثروبولوجي والتفوق الحضاري فالفرس يفتخرون
بدينتهم في شئون الحكم وبراعتهم في الفلسفة والعلوم
والهنود يتباهون بأن بلادهم « معدن الحكمة » والمصريون
واليونان بأنهم « رواد الحضارة الانسانية » والترك
بمسكريتهم التي لا تقهر . . الخ ، والعرب في نظر هؤلاء
واولئك بنو جلاة ليسوا اهلا للتخضر وانسابهم مشكوك
فيها ، عاشوا قبل الاسلام في « جاهلية » وراى هؤلاء
الشعوبيون ان كونهم اثني (ص) من العرب لا يمكن ان يتخذ
تبريرا لسيادة العنصر العربي ، فالاسلام رسالة عالمية
وليست حكرا على العرب .

وتحتل كتابات هذا القطاع من بالشعويين بالتعامل الشديد على العرب وتنطق بالشماتة فيهم ، وتفرد في اسلاف في ذكر مثالبهم وتنتحل من المآثورات ما يدعم اقوالهم بل اصطنعوا الاحاديث لهذا الغرض وفي هذا الصدد نذكر كتاب سعيد ابن حميد البخثكان الفارسي « انتصاف العجم من العرب » وكتابي « المثالب الكبير » و « المثالب الصغير » للهيثم بن عدي وكتاب « لصوص العرب » لعمر المشي وغيرها من الكتب التي تعبر عن تطرف ذويها من العجم الشعويين .

تلك اذن صورة موجزة « للشعوية » ، نستخلص منها ان هذه الظاهرة لم تكن مذهباً او عقيدة لها مسئوليتها ومبادئها بل قد ما كانت نزعة وتعبيراً عن موقف قوى اجتماعية رغم اتخاذها لبوساً عنصرياً ، وتظهر هذه النزعة مرتبط بقبضية « العدالة » اولا واخيراً او بالاحرى بالهوية الواسعة بين تعاليم الاسلام السمحة ونظراته الانسانية السامية ، وبين تغاضى الحكام عن تلك التعاليم واغفالهم ايها في سياستهم ، ومن هنا كان التناقض الصارخ الذي فجر الصراع .: ولو كان الامر محض تناحر شعوب وعصبيات لما وجد ذلك القطاع المستنير من اهل « التسوية » الذي فهم الشعوية على انها وحدة الشعوب في ظل عدالة الاسلام . . لقد تعادت دول القطاع الشعوي المتطرف على تمسدها ، وظهرت شعوب وذوات اخرى ، وبقي الاسلام رغم انك المتطرفين من العرب والعجم على السواء .



مكترات سعد زغلول

عرض ودراسة

مصطفى التحاس جبر

كتاب روز اليوسف القادم :

طبع بمؤسسة روز اليوسف

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٣/٢٩٤٩

كتاب روز اليوسف

العدد الثالث

رئيس مجلس الإدارة

عبد الرحمن الشرقاوي

رئيس التحرير

فهمي حسين

المشرف الفني

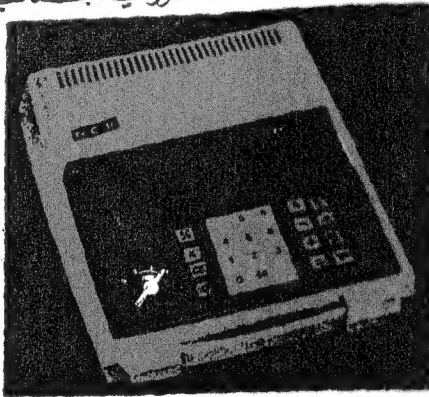
محمد سليم

مايو ١٩٧٣

الاشتراكات والاعلانات يتفق عليها مع الإدارة ٨٩ « ١ » شارع قصر
العيني تليفون ٢٠٨٨٨ - ٢٠٨٨٧ تليفونيا روز اليوسف ج.م.ع.

NCR

مسوديل ١٨ الاحاسبة الكترونية جديدة



مواصفات الآلة احاسبة الالكترونية إن . سي . آر موديل ١٨

- يعمل على التيار الكهربائي ١٢ فولت .
- كفاءة الآلة ١٢ رقم .
- تقوم بالعمليات الحسابية الاربعة .
- تتم تحديد العمليات الضربية اومانبكيا لغاية اربعة ارقام .
- تقوم بتحويل الارقام الضربية اومانبكيا .
- تقوم بتثبيت ارقام العمليات الاربعة .
- يتم البدء الارقام التي ادخلت خطأ دون الحاجة الى اعادة العملية بالكامل .
- بها ذاكرة لتخزين اجمالي العمليات السالبة والوجبة .
- تقوم بالعمليات الحسابية المتداخلة .
- تظهر نتيجة العمليات على شاشة مضيئة بوضوح كامل .

استيراد من امريكا : ج.م.م. الاتصالي
بشارع ٢١ شارع طلعت حرب
مصر - ١٩٣٧٩ - القاهرة